

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقَلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

مُؤَلَّفٌ

الْحَكِيمِ الْأَلِهيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلنُّسُخَةِ ١٠٥٠ مَنَتِي

مَدْرَسَةُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

بِهَيْئَةِ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الْقَبَائِي

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُحَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الأول

الطبعة الرابعة

١٩٤١ - ١٩٩٠ م

دار إحياء التراث العربي

تُرُوِّت

جمهورية العراق

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

جمهورية العراق
مركز البحوث والدراسات الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية وتوابعها وفيها فصول:

فصل (١) في الماهية

إن الأمور التي تلينا لكل منها ماهية وإنية، والماهية ^(١) ما به يجاب

(١) تعريف ذكره القوم للماهية البحوث عنها وليس بعدل هو تعريف اللفظي لأن مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي تصورناها في القولات المشربل هو من الاعراض العامة المستولة على جميع المقولات وأنواعها . والفرق بين هذا التعريف وبين التعريف المذكور في قوله : وقد يضر به ما به الشيء هو هو (الخ) أن أصل الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون الحرف بالفتح أمراً مقولاً جائز الطول في اللحن ولا ينطبق هذا من الأمور الخارجية الأعلى حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها القابلة للنهن . وأما قولهم : ما به الشيء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الأحياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها فيكون التعريف الثاني أهم مطلقاً كما ذكره رحمه الله . وأما المراد من تعريف الماهية بإجابه عن السؤال بما هو في ذاته أن الذي عرفناه من الماهية في مباحث الوجود بعونة البراهين التي سبق فيها أن الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين حيثية الوجود الإلية عن الوجود في اللحن ، وحيثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج ، ومع الوجود اللحني في اللحن . وبعبارة أخرى تحل اللحن مقولة ، ور بما توجد في الخارج ولاحيثية تالفة لهما ، ومن هنا قضينا أن جميع المفاهيم المقولة التي تعكس من الوجودات الخارجية بامهي وجودات أولاً تنطبق على الإلهان بوجه ليست بمفاهيم ماهوية وانما هي من تملات العقل وعقلون ذهنية لا موطن لها إلا اللحن ، فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين إلا الوجود والماهيات

من السؤال بما هو ، كما أن الكتية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ، فلا يكون إلا مفهوماً^(١) كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة ، وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع و التفسير^(٢) لفظي فلا دور ، والماهية بما هي^(٣) ماهية أي الوجودية به ، وأما سائر المفاهيم المصولة في النعم فهي مصلوبة عنه لانبرعها في الايمان فالذي نشير اليه بقولنا «هو» بالحقبة من غير أي مجاز مفروض هو ما وقع من الشيء في العين وليس الوجود العيني و ماهية التي جبر عنه بالذات . و أما سائر المفاهيم غير المصلوبة حتى لوازم الماهيات كزوجية الإلبة و فردية الثلاثة فانها لكونها من تعيل النعم مصلوبة من العين مفهوماً وان كانت ربما تحقت فيها مصداقاً كما عرفت ، قد تبين ان الذات المبرعها بالماهية هي المنطقة على هوية الشيء في العين لا غير ، فالسؤال عن هوية الشيء المصولة الذي منها طلب المفهوم المصقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتعاده بها يجب يستتبع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه الا الماهية ، فالماهية هي ما يجاب به عن السؤال بما هو فالنعم - ط مد .

(١) و ذلك ان الجزية انما تعرض الشيء بانضمام أمور غريبة عن ماهية اليها فانضاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية واما الجزية بمعنى الشخصية فهي من خواص الوجود العيني ، ثم ان الماهية و ان كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غير انما صفة خارجية عنها لازمة لها فهي في حد ذاتها ليست بكلية ، كما انها ليست بجزئية فلا تنافي بين قوله (ره) فلا يكون الا مفهوماً كلياً وقوله أخيراً : انه ليس من شرطها في نفسها ان تكون كلية أو شخصية الخ - ط مد .

(٢) أي في كلا التفسيرين ، يان ورود الدور ان الماهية منسوبة الى ما هو فالباء للنسبة و التاء علامة النقل فانخذ «ما هو» في تعريف الماهية مستلزم يا لدور كاخذ «كم هو» في تعريف الكلية و «كيف هو» في تعريف الكيفية - س ره .

(٣) فالسلوب التي في قولهم : الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة (الخ) انما هي سلوب بحسب العمل الاولى ، أي ان مفهوم الانسان مثلاً هو مفهوم الانسان و ليس بمفهوم الوجود و لا مفهوم المعدوم . وهكذا و لذا كانت القضية بديهية . و أما الاشكال عليه بان العمل الاولى وسلبه المذكورين بوجودان في المفاهيم غير الماهوية ايضاً كقولنا : مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الوجود و لا مفهوم المعدوم مع أن الحكم من عوارض الماهية الذاتية ذكرها القوم في البحث عنها ، فجوابه أن الحكم من خواص الماهية كما ذكر و انما ينسب الى غيرها من المفاهيم بالعرض لما ينسبها من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهيات في النعم كما اشير اليه في العاشية السابقة ،

باعتبار نفسها لا واحدتولا كثيرة ، ولا كلية ولا جزئية ، والماهية الانسانية مثلا لثلاثا وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلية أو شخصية وليس ^(١) أن الانسانية إذالم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث ^(٢) الانسانية إما واحدة أو كثيرة أو عاقلة أو خامسة . وهكذا الحكم في سائر المتنايلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيتها ، وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى ، وليس تقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضاءه لا اقتضاءه مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر ، وليس ^(٣) إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه تقيض الوجود لأن خلق الشيء عن التقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنهما ^(٤) المستحيل خلقه في الواقع ، لأن الواقع أوسع من تلك المرتبة الأخرى ^(٥) أن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر لو عدمه . على أن تقيض

وهكذا يظهر الجواب عن اشكال عوجي آخر نظير هذا الاشكال وهو أن الكلية و الجزية كما تعرضان الماهية تعرضان سائر الغايب غير الماهية فهي أهم قلبت من الموارض الذاتية للماهية حتى يبعث عنها في بحث الماهية وتحرير الجواب ظلم مما ذكر كيامر - ط مد . (١) اذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء و أن يكون الشيء نفس الشيء . فكأن أن ليس كل من الوجود والعدم أو الوحدة والكثرة أو السوم والنصوص أو غير ذلك في حد ذات الآخر كذلك ليست في حد ذات أية ماهية كانت بمعنى أنها ليست هيها ولا جزءها وان لم تخل منها . س د ه .

(٢) والفرق بينه وبين سابقه أن في الاول منع التفاضل لوضوح أن اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان وهنا التزم التفاضل بدليل قوله لأن خلق الشيء عن التقيضين (الخ) ومنع المحالية لانه خلق في المرتبة نقل عن حاشية الشواهد الربوبية - س د ه .

(٣) ان قلت: مرتبة من الواقع هي الواقع فالرفع في الواقع . قلت: برفع الطبيعة انما هو بارتفاع جميع الافراد فيصحق الرفع المذكور اذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتي في بيان أن امكان الفارق المحض ليس في نفس الامر - س د ه .

(٤) قد أخرج بهذا القيد امرين : أحدهما العلاقة التي بين الماهية وذاتها ، وثانيهما العلاقة التي بين وجود الملة و وجود الطول فان وجود الملة جامع لوجود الطول بنحو أعلى و وجود الطول حاك وواجد لوجود الملة بنحو أنضغ - س د ه .

وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة طرفاً للمنفى لا للمنفى أعني ^(١) رفع المقيد لا الرفع المقيد ، و لهذا ^(٢) قالوا : لو سئل بطرفي التقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية ، فلو سئل أن^{*} إنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب ^(٣) بأنه ليس من حيث هو موجود أولاً معدوماً ولا غيرهما من العوارض ^(٤) بمعنى أن شيئاً منها ليست له .

(١) لأن تقيض كل شيء رفعه ، لا الرفع المقيد ، لأن المقيد ليس تقيض المقيد كما أن الجزئية ليست تقيض الجزئية بل المطلق تقيض المقيد ، كما أن الكلية تقيض الجزئية بعد الاختلاف في الكيف ، والعامل أنه إذا كتب ثبوت صفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في المرتبة لأنه تقيض ، وكيف لا يصدق وكتب تلك الصفة في المرتبة بينه سلب تلك الصفة الصادق فيها ، وإن كتب أيضاً سلب الصفة التي في المرتبة إذ ليس تقيضها ارتضاعاً ليسا تقيضين وما هما تقيضان لم يرتقا والاتصاف أهم من التقيض س . د .

(٢) أي ولأن الواقع أوسع من تلك المرتبة والرفع هنا عن المرتبة قطعاً ، ودفع الطبيعة برفع جميع أفرادها والماهية لم يغلحها هي من عوارض الخيوم كالوجود والوحدة والتشخيص أو مقابلها حكموا بتقديم السلب س . د .

(٣) فتوجه السلب إلى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم في العوارض للماهية النهر الشرطية وعرضها بوجود الماهية بل يكفي نفس تشيئها ولم تغلحها أصلاً وقد اختصر قوله هنا كذا : أياً ما ذكر من هذا المطلب في أوائل هذا السفر في البحث المخون بقوله : إذالة ربه مع أن البسط بهذا الموضع اليق س . د .

(٤) أن للماهية بالقياس إلى عوارضها حالتين : أحدهما عدم الاتصاف بها حين أغلحت من حيث هي ، وتلك الحالة بالقياس إلى العوارض التي تعرضها بشرط الوجود على أن يكون القضية وصفية ، والآخرى الاتصاف بها حين أغلحت كذلك لكن لا من حيث هي بمعنى أن حيثيتها غير حيثية الذات وهي بالقياس إلى العوارض التي تعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالأوامر الماهية وغيرها بقوله : لأن خلو الشيء عن التقيضين إلى آخره إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها الوجودية . وقوله : ولهذا قالوا لو سئل بطرفي التقيض الخ إشارة إلى حالها بالقياس إلى عوارضها العارضة لذاتها سواء كانت لأوامر بالمعنى المصطلح كالزوجية للآلية والزوايا للمثلث أولاً كالأماكن والشيئية . وأما قوله : على أن تقيض وجود الشيء إلى آخره فهو وجه آخر لخلو الماهية عن التقيضين الذين هما من العوارض الوجودية يجعل المرتبة قيد الوجود لا ظرفاً له ، أما إذا جل طرفاً للوجود والعدم فهذا الوجه لا يفيد ، فالأولى التحويل على الوجه الأول منه طالب ثراه .

ولا داخل فيه وإن لم يكن خالياً عن شيء منها أو تقيضها في نفس الأمر ، ولا يراه من تقديم السلب على الحيثية ، أن ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض^(١) لظهور فساده . ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب^(٢) المدولي لأن مناط الفرق بين المدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير ، فلو سألنا^(٣) بموجبتين هما في قوة التقيضين أو بموجبة ومدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير ، وإما ألف وإما لآلف ، لم يلزمنا أن نجيب البتة ، وإن أجبنا ، أجبنا بلا هذا ولا ذاك ، بخلاف ما إذا سألنا بطر في التقيضين لأن^(٤) معنى السؤال بالموجبتين

(١) و هو صاحب النواظ حيث قال : تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب ولا يضيئ ساءه عنه طاب ثراه .

(٢) المفتر إلى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبة الماهية العالية من الوجود - سوره .

(٣) أي من الماهية بحيثية بحيثية الذات لم يلزمنا أن نجيب أي بأحد الطرفين وإن لم تغل الماهية من أحدهما إذا افترضنا أنها في قوة التقيضين لأنها أوجبنا به مع أن الماهية مأخوذة بحيثية الذات توهم الحيثية أو الجزئية بخلاف ما إذا سألنا بطر في التقيض ، فإنا نجيب حيثة بأحدهما وهو السلب ، وإنا لم يتوهم ذلك هاهنا إذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثية الذات وهما هنا سلب الاتصاف .

ان قلت : لما كان الكلام في الماهية مع التحيث المذكور توهم البنية أو الجزئية هاهنا أيضاً ، فكان السلب في مرتبة ذاتها .

قلنا : اننا لانجيب أن الماهية من حيث هي ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هي كذا ، وهذا قاعدة أخرى لتقديم السلب على الحيثية ، فالمرتبة ظرف السلوب لا ظرف السلب ، ولفظ بين سلب الثبوت وثبوت السلب ، وسلب النقيض و السلب النقيض هو العمل الشائع والعمل الذاتي الأولي . وجه أخرى في لزوم الجواب للسؤال بموجبة وسالبة وعدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الأول منفصلة حقيقة دائرة بين النفي والاثبات ، فلا يمكن الخروج عنها كما ترى في المعاورات فلتعتر أحدهما بخلاف الثاني - سوره .

(٤) بضمية أن الموجبتين في قوة التقيضين لا يجوز الخلط بينهما ، فإذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثية الذات . وقوله : والاتصاف بالغ إشارة إلى عدم إمكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أي و الحال أن الاتصاف في الواقع وعدم الخلط من أحدهما من حيثية الواقع العامل للسائل على العصر لا يستلزم الاتحاد إذ فرق

بحسب العرف إنه إذا لم يتعصف بهذا التعصف بذاك ، والاتصاف ^(١) لا يستلزم الاتعاد وليس ^(٢) أنَّ الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما ينبغي أن يكون الشيء لا يخلو عنه الشيء من أن يكون عنه أو جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما ويجلب به حتى يتوهم الاتعاد للتحريف المذكور ، بل لو أُجيب أُجيب بلا هذا ولا ذاك . ثم إن بناء هذه الصليقة وإن كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ وما ذكره المصنف عنه في شرحه لزيادة الإيضاح : قال الشيخ في المقالة العامة من البيان الشفا في هذا المقام : وبهذا يفرق حكم الموجب والسالب والوجبتين اللتين في قوة التقبضين ، وذلك أن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب عنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب ، وليس إذا كان موصوفاً به كان ماهية هو . قال المصنف عنه في شرحه : يعني بوقوع الجواب بأحد الطرفين وعدم لزوم الجواب بأحدهما بحصل الفرق بين ما إذا كان السؤال واقعاً عن طرفين أحدهما موجب والآخر سالب وبين ما إذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة . ثم قال : فإنا نتحقق الفرق بين ذين وذين بانك تجيب عن السؤال الأول بطريق السلب بشرط تقديمه على العينية ، ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنها جميعاً ، وذلك لأن السؤال الثاني يقتضي أن الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب إذا لم يكن مقابله ، وهو الموجب الآخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً ولكن معنى صدقه هامنا مع هذه العينية يقتضي أن معنى الاتصاف بينهما معنى الوجود وهو فاسد ، فلو أُجيب به كان جواباً فاسداً . وكذا الجواب بالموجب الآخر هو فاسد وأكذب ، وذلك لأنه ليس إذا كان الإنسان موجوداً في الواقع لو واحداً أو أيضاً كان معناه بمعنى الوحدة ، والوحدة ماهية بينهما ماهية شيء ما اتصف به ، فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال المردد بين الوجبتين إذا قيد الموضوع بعينية ذاته في اشتقاق الجواب وحده لكن بالشرط المذكور انتهى . رحمه .

(١) أي اتصاف الكثيرين بالطبيعة الكلية المشتركة بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعة المشتركة فيها واحدة في نفسها أو من جهة نفسها فافهم من ذلك .

(٢) بحث آخر من أبحاث الماهية ينحل إلى عدة مسائل كلها قريبة من البداهة .
منها : أن الماهية التي تعرضها الكلية في الفهم والشخصية في الخارج هل هي
بينها موجودة في الخارج ؟

والجواب بالاجابات لا يعني أن الماهية هي حيشة الوجودية الخارجية بل بمعنى نعو
من الاتعاد مع الوجود الخارجي على ما تقدم في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية .
ومنها : أن الماهية هل هي موجودة بوجود متعاز عن وجود الأفراد أولاً ، والجواب بالنفي .
وفنها : أن الماهية الوجودية في أفرادها هل هي متكررة بتكثر الأفراد بمعنى أن

أسلفنا ذكره ، فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ، ولو كانت إنسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جامعاً أبيض أسود متحرراً ساكناً إلى غير ذلك من المتقابلات ، وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى أبناء . نعم المعنى الذي يعرض له إنه كلّي في الذهن يوجد في كل واحد ، وليس كل واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحاذاة عن الكل بل لكل واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير مالاخر ، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير .

فصل (٢)

في الكلّي والجزئي

الكلّي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك إنه يحتل الشركة أولاً يمنع الشركة بمنع وقوعه في الأعيان ، فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هوية منتظمة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة

فإن استشكل أحد بأن الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضاً هوية موجودة منتظمة بأمور ، كقفاها بالنفس وتجربتها عن المقدار والوضع ، وكونها غير مشار إليها بل كل واحد من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فاحتج اشتراكها أولاً ترى أن الصورة الموجودة في ذهن زيد يمنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعددة ،^(١) فإن كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضاً

في كل فرد ماهية غير مافي غيره بالعدد أو أنها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً باختيار الشق الأول لأن التحقق الخارجي يمنع الاشتراك والصوم ، فالماهية موجودة في كل فرد بوجود موحدة وانما توصف بالكلية في الذهن - ط مد .

(١) لما كانت الكلية مفسرة بشركة الماهية بين كثيرين وتوهم منها أنها موجودة بعينها فيها واحدة بالعدد وهو باطل لما مر . ولأنه يكون وجود الكلّي مفاداً لوجود جزئياته حيث أنه وهو محال . ولأن الكلّي العقلي موجود في العقل والوجود عين الشخص والموضوع من جملة الشخصيات فكيف يكون مشتركاً فيه فسر الاشتراك بالمطابقة ثم قيد المطابقة بما ترى في كلام القليل . سرمد .

يطابق بعضها بعضاً فيلزم أن يكون الجزئيات كلية .

قيل: إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأشياء كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل^(١) من حيث^(٢) كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط، بغيرها من الأمور ، سواء كانت ذهنية أو خارجية، سواء تقدمت هي عليها أو تأخرت ، فمن الكلّي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادئ لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة . ومنها ما يستفاد من الخارج كطوئنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ، ومثلاً يحقق معنى المطابقة أنك إذا رأيت شخصاً إنسانياً حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرأة عن العوارض ، ثم إذا أبصرت شخصاً آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جممانية متماثلة يقبل رشم من الأول ، ولا يختلف بمرور أشباهه عليه وإذا قيل في الكتاب: إن الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه لما نرى يعنون به الطبيعة التي يعم من لها إذا وجدت في ذهن أن تكون كلية والأشياء المشتركة في معنى كلي يفتقر بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح ، وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشراكة في

(١) لا يقال الصورة الخيالية أيضاً مثالية إدراكية و موجود ظلي غير أصلي فيلزم أن يكون كلية لمطابقتها لجزئيات أحد من نوعها لا نأقول : المراد بالمثالية وغير الامالة والظلية أن يكون موجودة بوجود النير كالكلّي الموجود بوجود فرد ، فالصورة الخيالية من فرد نوع هو أيضاً النير الذي هو المرتبط إليه للأظلال كما قال قدماء سواء كانت خارجية أو ذهنية - سره .

(٢) معصّل العبادة على ما فيها من الأخلاق أن حيثية الوجود الذهني حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهية كالشخصية والوضع والزمان و سائر الآثار والفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا يحكم له أملاً و هو قبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضاء عليه وجدناه هو هو ، وأما كونه في ذهن كذا و مجرداً عن الوضع والمقدار مثلاً فليس وجوده من هذه الجهة وجوداً ذهنياً لمصادقه الخارجي ، وقد تقدم في بحث الوجود الذهني - ط مد .

معنى جنسي أو بعرضي غير لازم ان كانت الحركة في أمر نوعي ، إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتمتع في الجميع ، وإن كان يجوز أن يكون المتميز لها لازم الشخص للآزم النوع أو بتمامه وتخص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام^١ والناقص مما سبق

والحق^(١) ان تشخيص الشيء بمعنى كونه ممتنع الحركة فيه بحسب نفس تصور، إنما يكون بأمر زائد على الماهية مانع بحسب ذاتها من تهور الاشتراك فيه ، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني ، فإن كلاً وجود متشخص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن ندو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأتي عن تجوير الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألفاظ متخص ، فإن الامتياز في الواقع غير التشخيص ، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام ، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى معيّن زائد مع أن له تشخصاً في نفسه ولا يبعد أن يكون التميز يوجب لشيء استعداده التشخيص فإن النوع المادي المنتشر مالم يكن المادة متخصّة الاستعداد لواحد منه لا يميز وجوده عن المبدأ الأعلى.

فما نقل^(٢) من الحكماء إن تشخص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحسورية يمكن إرجاعه إلى ما قلناه ، فإن كلاً^(٣) وجود خاص لا يمكن معرفته بداته إلا بنحو المشاهدة .

(١) لما ذكر فقه شطراً من أبحاث الكلي شرع في بيان الجزئي اد عند العمل لهما . وتفيد التشخيص في الموضمين بقوله بمعنى (الخ) احتراز عن التشخيص بمعنى الامتياز فإنه يحصل بالكليات وعن امارات التشخيص بمعنى هو الوجود . س د هـ

(٢) هم الذين يقولون ان الكلية والجزئية شعوا الادراك أي الاحساس والنقل لا يتعلق في الإدراك فلا يرجع من مذهبهم إلى ان الجزئية بالوجود اد الاحساس لا يتصل بالوجود سم يستقيم في المشاهدة الحسورية . ويمكن الجواب بان مرادهم ان الاحساس واسطة في الاتان للجزئية والتشخيص الحقيقي واما الواسطة في الثبوت للتشخيص فهي الوجود ، او مرادهم بالتشخيص امارته فكلا مهم لا يأتي عن الإرجاع الذي كور ولطه منه لهذا استعمال لفظ الامكان س د هـ (٣) ودلتان حيثية الوجود الخارج حيثية ترتب الاتان فيتمتع دحو له في العلم الذي حيثية حيثية به

و كذا ما ذهب إليه شيخ الإشراف في المطارحات من أن^١ المانع للشركة كون
الشيء هوية معينة للمامر من أن^٢ الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ، ولا كل
مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية معينة متصلة فان^٣ الهوية المعينة في الحقيقة
ليست إلا الوجود الخاص للشيء . لكن هذا الشيخ العظيم القدر قدأ كد القول
في أن^٤ الوجود أمر ذهني لا هويته في الأعيان . والعجب أن^٥ التشخيص عنده إذا كان
بنفس الشيء الذي هو غير الوجود و غير الوجود إما نفس الماهية المشتركة أو هي
مع مادة و هو ارض اخرى من كم أو وضع أو زمان ، و هو معترف بأن^٦ كل واحد
من هذه الأشياء نفس تصورهما لا يمنع الشركة ، وأن^٧ مجموع الكليات كلي فهذه

✽ انساب الانوار هو العلم الحسولي وأما العلم الضروري الذي حقيقته هو حصول العلوم بوجوده
الخارجي للمالم فلا مانع من تعلقه بالوجود وهو الذي يريده (ره) بالشاهدة و بهذا البيان
يتم جواز حصول التشخيص بالشاهدة واما حصول التشخيص بالعلم الاحساسى فلا يخلو عن
خطأ ، فان الصورة العقلية العاصلة لنا عند العلم بالجريبات سواء كانت صورة احسية او
خيالية لا يأتى العقل بالنظر الى نفسها مع التضرع من الخارج من تجويز تحقق أكثر من مصادق
واحد لها واما يمنع من تحقق أكثر من واحد تطابق عليه الصورة من جهة حكم نظري
آخر كصكبه بامتاع أجناع الامثال او كون الوجود ماوفا للتشخيص و نحو ذلك
واما نفس الصورة العقلية فلا تاتي عن الانطباق على كثيرين وان كانت الصلة في الصورة
الصية او الخيالية كصورة زيد مثلا اقل ما في الصورة العقلية كصورة الانسان مثلا هذا
ولا يبقى الا أن يقال : ان العلم الحسى اما يحصل بنوع من وجود الاغراض الحسوسة في
الصور الحاس مماثلا لها في الخارج ، ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن
ثم يحصل لها علم حسولي في الحس المشترك يطابق هذا الذي اتحدت به نوع
مطابقة : وهذا النوع من الاتصال هو السبب في آياته من تجويز وقوع الشركة في
العلم الاحساسى العاصل بالحواس الظاهرية و اما العاصلة بالحواس الباطنية كالعلم
بالحب والبغض التفاضليين فتتحقق العلم الضروري فيها اوضح لان لها موعا من القيام
بالنفس و انحدأ معها ، و اما الصور الخيالية فانما يمنع الشركة فيه حكم العقل
بانه صورة شخص خارجي يستتبع وقوع الشركة فيه لأن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية
مع النفس عاصلة ط م.

الهوية العينية إذا كانت أمراً خارجاً عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فأى شيء فيه موجب لمنع الحركة .

وكذا ما اختاره بعض المدققين من أن تشخص كل شخص بجزء تحليلي كما يمكن حمله على الوجود ، فإن الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان . وما قيل من أن تشخص الشيء بالمعامل فهو أيضاً صحيح ، فإن الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص . وقد علمت أيضاً أن كل وجود يتقوم بفاعله ، فككل تشخص يتقوم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص .

وكذا ما هو مختار ، لبعض وهو أن^(١) تشخص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدء جميع الأشياء لأنك قد علمت أن الماهيات إنما ترتبط بالفاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كل شيء إلى ملكته وهكذا إلى ما هو علة الجميع ، فالوجودات في الحقيقة خلال وإشراقات له تعالى .
و أما ما قال بعض أهل العلم من أن الشخص نفس تصوّره يمنع الحركة وليس ذلك بسبب مفوماته فإن المقومات لذاتها لا تمنع الحركة ، ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الحركة بولا بسبب عارض مفارق فإنها أيضاً لا تمنع الحركة فتشخص أن يكون بسبب المادة .

فيجب حمله على التمييز الذي هو شرط للشخص فإن الهيولى حالها في الشخص ومنع الحركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر لأفراده عالم يتخصص المادة العاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره .

(١) إشارة إلى ذوق التألهين والفرق بينه وبين سابقه أن القول بأن الشخص بالمعامل يمكن أن يقول به من يرى أن الواجب ملهية توجوية معهولة الكنه ، وأما في هذا القول فهو تعالى حضرة الوجود الحقيقي القائم بفاعله التشخص بنفسه . وأما الفرق بين القول بأن الشخص بالمعامل يشمل ما إذا كان شيء أو من جانب الفاعل بخلاف الثاني فهو أيضاً صحيح . سره .

فعلم ^(١) أن المادة أيضاً غير كافية لتمييزه ، فإن كثيراً من الصور و الهياكل متماثلين
شخصان مختلفان مادّة واحدة في زمانين ، وامتنياز (وامتنياز) أحدهما عن الآخر لا بالمادة
بل بالزمان .

وهكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أن الشخص بسبب أحوال
المادة من الوضع والعيز مع اتحاد الزمان فإن المقصود منه المميز المقارن بين
الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلاً مع بقاء
الشخص بأن الشخص هو ^(٢) وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان
وجوده ، و لولا أن مراده من الشخص علامة الشخص ولا وجوده كيف يصح منه
هذا الحكم فإن الشخص المادى كتره مانع من فرض الشر كلفه بدون اعتبار وضعه .
وكذا المراد من قولهم يجوز أن يستأز كل واحد من الشيئين بصاحبه فإن
توقف امتياز الطائر على الولود و امتياز الولود على الطائر ليس بدور ، إذا الممتنع توقف
ذات كل منهما على ذات الآخر أو توقف امتياز كل منهما على امتياز الآخر أو ما توقف
امتياز كل منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه معذور كما سيبي ^(٣) في حال التباينين .

(١) بل البادة الثانية الصورة بالصور الملحقة للواحد مبرز ومخصص للحدث
حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فإذا لم يكف البادة للتمييز بمجرد فكيف يكفي
للشخص س . و .

(٢) ليس المراد بوضع ما أو أين ما غيرها ما جعلوها متصفة المفهوم الكلى أو
الفرد المنتشر من الوضع مثلاً مطلقاً لأنضم الكلى إلى الكلى لا يجيد الجزئية والمفهوم المنضم
حاله حال المنضم إليه أي أن كلامهما من حيث هو لا كلي ولا جزئي بل مفهوم الوضع من حيث التحقق
والوجود لكن لا من حيث التحقق في ضمن فرد معين من تبدله مع بقاء الشخص بل من حيث
الوجود و التحقق في ضمن الأوضاع الواردة على الشخص في جميع ذمات وجوده كمرس
المراجع الشخصى كما سيأتى ثم هذا الوضع الكذائى الأخوذ من حيث الوجود ليس متصفاً
حقيقاً بمعنى ما ، يستنتج صدق الباعثة على كثيرين لأن وجود الوضع مثلاً متضمن لصدق
للى الوضع بل متضمن معنى إمارة الشخص ولازمه وكاشفه س . و .

(٣) ما من معرفة كل منهما مع معرفة الآخر و ليست متوقعة طليها بل متوقعة على ذات
الآخر بل على السبب الوقوع للارتباط بينهما ولو توهم دور بين الامتيازين اذ بين المرتين
كان دوراً سياً س . و .

بحسب تعقيب

قد أورد على قولهم أن الشئيين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر أن اتحاد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدار الحركة الفلكية فمحل جسم واحد فيما إذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر. والحوار أن التمييز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإن المستقى بالزمان حقيقة متحدة متممة وليست له ماهية غير اتصال الا تقماء والتعقد ، فالسؤال بأنه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا ، وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار العاك فلان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدماً على يوم كذا وتميزاً عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة طبعاً وامتيازاً عنها ليس إلا بنفس كونه الإثنين ويتضح ذلك إضاحاً شديداً بأن امتياز ذراع من الخط عن نفسه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه ، فقد علم أن التمييز من المشاركات النوعية قد يحصل بمس الحقيقة ، وما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شيء من المقولات يتشخص ^(١) بذاته إلا الوصف مراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة الزمان ، فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان ، وأما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود ^(٢) عن القيام

(١) لما وجب أن يكون الشخص متشخصاً بذاته بنفس قولهم : الشئ ما لم يتشخص لم يتشخص قال الشيخ : يتشخص بذاته ولما كان التشخص بالوجود الحقيقي قال المصنف قدس سره مراده ، لا امتياز ولما كان حصره مقدوحاً بالزمان ، فإنه أيضاً متميز بذاته قال المصنف (قده) هذا مع وحدة الزمان ومع تعدد الزمان ووحدة الوضع انعكس الامر - سره .

(٢) وكذا قعود عن قعود إذا المراد هو الوضع بقولي وهو الهيئة الطولية للنسبتين أعني نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض ونسبة المجموع إلى الخارج مان لكل موجود من موجودات هذا العالم ، مرتبة في الترتيب الذي لا جسمها ليست للآخر وله نسبة إلى الخارج ليست لتيرة كما هي ذوات الأوضاع اللازمة والمداقة من الافلاك والملكيات والعاصر والضميريات من أشخاص الأوضاع وأنواعها - سره .

فعاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار ، من أنعمتا يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قديكون بنفس الذات كما في واجب الوجود ، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس ، فإن الوضع هناك من لوازمها ، وقد يكون بعارض لاحق في أول الوجود ، وقديتين إنه من باب الوضع والزمان لاغير ، وأما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه .

فصل (٣)

في انحاء التعمين (١)

فدعى أن تعين الشيء غير تشخصه إذاً أول أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهو متناه لا غير ، فالتعمين ماهية امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشارك فيه وهو قد يكون عين الذات كتعمين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره ، وكتعمينات الماهيات الامكانية والمفاهيم العقلية في الدهن ، فإنها أيضاً عين ذاتها وقد يكون أمراً زائداً على ذاته حاصل له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمتى بالكتابة وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمتى من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يطلب من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الكتابة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له ، فالتعمين الزائد قد يكون وجودياً ، وقد يكون عدمياً ، وقد يكون مركباً منهما ، والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعمين ، فالإنسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس ، وبمصول صفة وجودية في فرد من أفراد ممتاز من المتصف بصفة أخرى وجودية ، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو الفقار ، وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم من الجهول ، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس بوالتمينات الرائدة كلها من لوازم^(١)

(١) كما أن التشخص الحقيقي عين الوجود مصداقاً ومساوقاً مفهومًا كذلك التعمين

عين الامتياز والتبديد مصداقاً ومساوقاً مفهومًا سرمد .

(٢) أي التميز من أحكام الوجود ومستديم ولا يميز في الاعداد بل في الاعداد - سرمد .

الوجودات حتى أن الأعدام المتميزة بعضها عن بعض تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في أذهان المعشرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لأن لها ذات متميزة بدواتها أو بصفاتها والحق ^(١) أن التمييز بالصفات الرائدة يرجع في الحقيقة إلى تمييز تلك الصفات ، وتمييزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى ولا يلزم التسلسل المستحيل فالتمييز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذات لا بأمر زائد على التمييز إلا بالعرض.

فصل (٤)

في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إن الماهية ^(٢) قد تؤخذ بشرط لشيء بأن يتصور معناها بشرط أن يكون

(١) أي في كل موضع حصل تميز بصفات أكثر بكثير من صفات ، فهي الحقيقة تلك السمات متميزة وتلك السمات متكررة لذلك الموضوع لا بالعرض وما بالعرض فيه صفة السلب إذا تكرر وتميز بالياض مثلا بالموضوعات والادمة والجهات فهذه السمات التكررات السمات لا بالياض إلا بالعرض ولا يميز ولا كثرة في حرف داند ذلك الياض - ص ٥٥ .

(٢) يجب أن يتب على أن الفصل المتعلق بين النوع وبين الجنس والفصل بأخذ الماهية لا بشرط أو بشرط شيء إما هو في مرتبة الذات وهي الماهية من حيث هي المرفوع منها جميع المحولات الخارجة من الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهية فليس الفصل إلا أوليا كقولنا الإنسان إنسان ، والإنسان حيوان ، والإنسان ناطق ، إذ لا تحقق للوجود الخارجي بهذه المرتبة حتى يستقيم الفصل الشائع ولا يستلزم ذلك كون الفصل بين الجنس والفصل حلا أوليا لأن دخولها في ذات النوع غير دخول أحدها في ذات الآخر فلو دخل الفصل في حد الجنس انقلب القسم مقوماً لحد الجنس في حد الفصل أدى ذلك إلى تكرار الجنس في حد الفصل إلى غير النهاية لأنه يحتاج فيه إلى فصل عنه ويصله وهو داخل في حده أعني حد الفصل وهو جراً فكل من الجنس والفصل خارج من حد الآخر فالمراد عليه والفصل بينهما شائع ، ولذا ذكر القدم أن الجنس عرض عام للعمل والفصل خاصة بالنسبة إلى الجنس ومن هنا يظهر أن الجنس مرتبة إلهام النوع والفصل مرتبة تصاه والنوع هو النوع وحده مرتبة خصيه و يتفرع عليه أن كلامنا الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع هي هنا بيان جوتين من لوقها جزئين في العنقوتة بين المصنف (د) *

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له ^(١) متقدماً عليه في الوجودين ، فيمتنع حمله على المجموع لا تنفاد شرط العمل وهو الانعاش في الوجود . وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناها مع تعوير كونه وحده و كونه لا وحده ، بأن يقتصر مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده ، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون ^(٢) أمراً محتملاً للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات ، وإنما يتحصل

في دليل كلامه بقوله : وإنما يقال للجنس والفصل جزءا (الخ) ومنه يظهر أيضاً أن الماهية الجنسية من حيث هي جنس لا حكم لها وإنما الحكم للفصل لأن الحكم يتبع تبعاً في موضوعه و لا تبين للجنس لا بهامه ، نعم يمكن أن يكون له بعض الأحكام من جهة كونه موحداً متوسطاً وسيطرته وهذا المعنى تفصيلاً طامد .

(١) لا يخلو عن ملاحظة فأننا هو مادة بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي هو الصورة ، و أما بالنسبة إلى المجموع من المادة و الصورة جانباً هو علة مادية و كان من حق العبارة أن يقال مادة فيه طامد

(٢) فالجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الإشارة إليه بنحو الاستقلال إلا على أنه كان الأمر الدائر الرد بين الماهيات التامة التي هي الأنواع . ولواخذت أنما في العقل كان مادة عقلية ، والفصل صورة عقلية فلم يكونا جنساً وفصلاً . وإلى هذا أشار الشيخ في الشفا بقوله فبين من هذا أن الجسم إذا أخذ على الجهة التي يكون جنساً يكون كالجهول به لا يدري أنه على أي صورة و كم صورة يشمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لأنه لم يقرر بعد بالفصل شيء هو جسم محصل إلى آخر ما أفاده فلكون الجنس فائناً في الفصول متعدياً بها يحصل على الكثرة المختلفة الحقائق بخلاف النوع فإنه كثرته طبيعة محصلة يحصل على الكثرة المتفقة الحقائق . اعلم أن المراد بعدم تحمل ذات الجنس عدم تحصيله وجوداً لأن وجوده في الحقيقة وجودات ، هي وجودات الفصول النفسية و إيهام ماهية من حيث التحقق وليس المراد إيهام ماهية من حيث المفهوم لأن مفهومها متعين ، وليس تبين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و إلا لكان القسم مقوماً وليس المراد بالإيهام عدم تمامية ماهية حيث أنه بعض الماهية فإن الفصل أيضاً بعض الماهية وهذا لك أظهر في اجناس البساط كالكم و الكيف فإن في المركبات الخارجية يختلط عليك لمعاط مادية أجناسها و لمعاط جنسيتها و لا اختصاص لا بها ما الوجودي بالعين فأنها في العمل الداخلي والخارجي هكذا وإذا أخذنا العقل قطع فهو حكمها بل هي مفهومات أوبى هي مأخوذات مواداً عقلية س ر .

بما ينضاف إليه فيتخصص بهوتصير بعضها أحدث تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فضلاً بوقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة ^(١) باعتبار انضاف الأمور إليها يجعلها كذلك واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأصناف الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص ^(٢) واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ، ومن هذا ^(٣) نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعية أو شخصية ، ولا معنى للتنازع لأنها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص ، وإذا أخذت لأبشر شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الأمور المنقوعة المنضافة إليها فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لا يكون معشياً وإن اقترن به ناطق مثلاً صار المجموع شيئاً مركباً من الحيوان والناطق ، ولا يقال له حيوان كان مادته إذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصماً ومتصلاً به كان نوعاً وإذا أخذ بشرط أن يكون معشياً وأن لا يكون كان جنساً ، فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجود ، والثاني نعمة والثالث جنس وجنس الأول أيضاً فيكون معمولاً ولا يكون جزءاً وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأن كلاً منهما يقع جزءاً من حده ضرورة إنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس ، فبهذا الاعتبار يكون مقدماً على النوع في العقل بالطبع ، وأما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنه عالم بوجود الإنسان متلافى الخارج له بعقله شيء يعينه وغيره ، وشيء يخرجه ويحصله ويصير هو هو بالفعل ، هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه أبحاث :

(١) أي لا أنها متحصلة بانضافها الأصول كما قبله سرره .

(٢) كل نوع من الأنواع المتأصلة له فرد نوري عظمي له اعتناء بسائر أفراد نوعه البادية إلا الهيولى والزمان والحركة لكونها عامة العالم الجسماني الظلاني سرره .
(٣) بل من كون وحدتها وحدة شخصية مبينة لأن لها مراتب كخص الكلي ولذلك عين ماء الكيزان الموزع عليها من العبرة وماء العبرة مناسبة ليست هي يتويعن ماء البحر ولذلك يقال هذه من ماء العبرة ولا يقال ماء البحر مع أن الهيولى واحدة بالمد وقد قرروا هذا في مبعة الهيولى فالظلمة ذات وجوه كالنور لكن تلك من شرط الضبط والفقدان وهذا من شرط القوة والوجدان وعت الوجوه للهيولى القويم - سرره .

الأول أن مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيء ويلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والجواب ^(١) أن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة إلا أن العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ، ويقسمها ^(٢) إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار ، وإلى غيرها معتبرة بالنحوين الآخرين ، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً والقسم مفهوم الحيوان المعنبر على وجه الإطلاق ، ولا شك أن الأول أهم من الثاني.

الثاني أن المفهوم من المأخوذة بشرط أن يكون وحده هو أن لا يفارقه شيء أصلاً زائداً كان أو غير زائد ، وحينئذ يكون القول بكونه جزءاً متعقناً لما هو زائد عليه تنافياً ، لأن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال : إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا ، ويشترط أنه ليس بخلافه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تفتد أو غير ذلك كان معنى خارجاً عنه فالجسم مادة

والجواب إن المراد من المأخوذة وحده كونه كذلك ، بحسب الذات والماهية أي لا يحتاج في تنميه ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار ماهية أخرى غير الأولى ، فهي في حد نفسها كاملة تامة ، بخلاف المأخوذة لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام ، ولا ينافي ذلك كونه جزءاً له ولما يزيد عليه لأن المجموع ماهية أخرى.

الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذة بلا شرط شيء ، وصرح أخيراً

(١) فهنا نظير مطلق الوجود التسم إلى الوجود المطلق والتقييد في هذا العلم و مطلق الماء التسم إلى المطلق والمخالف في التقه ، و مطلق الفضول التسم إلى المطلق وبهول وفيه وجه في النصوص ذلك - س - ر -

(٢) وفي نسخة تقسيمها إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار وإليها.

بأنها مأخوذة بشرط شيء .

والجواب إن^(١) مبناه على أن الأول أهم من الثاني فلا منافاة .

الرابع إن النوع هو مجموع الجنس والفصل وحمله عبارة عن المتحصل بها
انصاف إليهما المأخوذ بشرط شيء تسامح ، فالجسم مثلاً ليس نفسه تصويراً بزيادة النفس
والحساسية والمتحركة نوعاً بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني .

والجواب إنه مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات ، وحقيقة
الكلام إن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التباين بينه وبين ما يقارنه من
جهة والاتحاد من جهة كل^(٢) ذاتياً معصلاً ، وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان
نوعاً ، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء .

الخامس إن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجة فمن أين يلزم تقدمها
في الوجود العقلي .

والجواب^(٣) إن ذلك من جهة أن^(٤) تصور النوع كالأشخاص مثلاً يتوقف على تصور
جنسه وفصله بومعروم من الجنسية والجزئية في واحد هو ماهية الحيوان والتباين إنشاهو

(١) إن قلت : فيلزم جعل القسم قسماً وبالعكس ، قلت : الإجابة بحسب الإخبار
فإن المأخوذ بشرط شيء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر ، فالقسمة باعتبار والقسمة
باعتبار فعبارة (الخ) حيث جعل الشروط نوعاً في قوله وإذا أخذ بشرط أن يكون مع التام في الخ
وفي قوله والثاني نفسه - سرور .

(٢) أي يكون ذاتياً بحسب التباين ومعصلاً من جهة الاتحاد فانهم ، أما إذا اعتبر
من جهة الاتحاد لا غير فلا يلاحظ حيث كونه ذاتياً فلا خير في التمييز منه حيثك بما يبرره من
النوع فانهم سرور .

(٣) الأولى أن يقال أن المادة بما هي مادة متقدمة في الوجود العقلي أيضاً لأن
تصور الشيء مسبوق بتصور السقف والبدن ، وتصور الإنسان مسبوق بتصور النفس والبدن ،
ولا سيما بناء على تجويز التعدي لا جراً المعارجية كما جرد الشيخ - سرور .

(٤) وبعبارة أخرى الإبهام الذي يرضي الجنس من حيث الاتصالات النوعية التي هي
المصول إنما هو إبهام للجنس بالقياس إلى ما في الأنواع من التحصيل ، وإما في نفسه فهو نوع
تحصل للجنس وبهذا النظر يورد الجنس مادة وجزءاً على حد

بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء .

السادس إن ماهو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجدورياً فيه مقتضاه .

والجواب (١) إن الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع ، فهاتان جسامان موجودان أحدهما جزو الآخر ، وهكذا في كل نوع مركب تركيباً طبيعياً .

السابع إنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول لحيهاً غير متصل والثاني متصلاً غير

مبهم

والجواب أن العبارة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة فالإبهام وعدمه بالقياس (٢) إلى الإشارة العقلية : فالجنس مبهم لأنه ماهية نافية يحتاج إلى منتم بخلاف النوع فإنه ماهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة المعنوية وذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإن تشخصها بحصولها في محالها أو أحوالها زائدة على الإضافات فتح التلطف على هذا الفرق لا يرب لأحد في عروض الإبهام والتحصل للنوع بالقياس إلى المولود التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتياً أو عرضياً الاعتبار الثلاثة المذكورة ، فماهية الفصل إذا أخذت بشرط لا شيء فهي جزء

(١) فالاستنباه نشأ من خلط الجسم بالشيء الذي هو مادة مع الجسم بالشيء الذي

هو جنس - س د هـ

(٢) هذا على منبئ الشائين ، و أما على طريق الاشرافين القائلين بالمثل التورية فالتحصل للنوع مجرد عن المولود المادية هو في عالم أرباب الأنواع بخلاف الجنس لذي ليس في عالم المفارقات أرباب الاجناس - س د هـ

وصورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي مرقوم (١) وفصل ، وإذا أخذت مع ما يتقزم بها فهي عين النوع وماهية العررض أيضاً عررض وعرضي و مرقوم حاصل منهما جميعاً بالاعتبارات الثلاثة ، والفرق بين المجموعتين أن الأول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني ، فإما ماهية اعتبارية هو الأولي أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعاً بدل العادة كذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول ، لأن المحل المرقوم بما يحل فيه مادة له والمستثنى عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعاً بالقياس إلى شئيين.

ولما علمت أن الطبيعة الجنسية ماهية مبهمّة ناقصة تحتاج في حدّ حقيقتها تكملة ؛ إلى فصله فلا يتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستثنى عنه في بعضها فلو تعدد لدون فصل فتكون مستثنية بحسب الماهية ، وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهية ، فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول أصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت (فيبقى حل) الطبيعة مصلة مودنه فما كانو طبيعة جنسية فعلم أن الافتقار إلى الفصل ليس (٢) لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضاً بل يكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقزم بالفصل موضع و بعده

(١) فالفصل لا بشرط بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي في العدد و هو الجنس ، كما أن الجنس لا بشرط بالنسبة إليه وكلاهما إعلان على العدد التام وعلى نفسه وإن كانا يختلفان بالابهام والتحصيل لذا ليس أحد هما إلى الآخر فانا ذلك باقتضاء من نفسهما لحكم اللابشرطة أنا هو الاتحاد وصحة الفصل وأما الابهام والتحصيل فهو لا زهواتهما لا غير - ط مد.

(٢) المراد بالتمييز التمييز بحسب الوجود الخارجى و معلوم أنه يحصل بالاهراض المفارقة أيضاً وإن الفصل إنما يحتاج إليه الجنس في مقام تدوين الذات دون الوجود الخارجى هذا ، وأما ما ذكره أهل المنطق أن الفصل شأنه تمييز الشيء عما عداه وأنه يقع في جواب أى شيء هو في ذاته فانا ينون به التمييز في مرتبة الماهية أى بتحصيل ماهية الجنس لافى مرحلة الوجود الخارجى - ط مد.

في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي ، فإن المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي .

ومتايجب أن يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية و بينه في البسائط ، فإن الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحوي يصير نوعاً حقيقياً لا يفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأن جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكتم غير داخل في شيء آخر كالإنسانية والفرسية وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بما مور تغلف إليه من خارج ، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعاً مختلاً في الواقع ، لأن حقيقته قد تفتت وتحتلت بحسب الواقع وإلما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إننا يكون جنساً بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون وإذا أخذ هكذا فكونه ذاتاً أو تفتت لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به إذ يصدق على الحساس والمتعدي وغيرهما من الصفات المختلفة الجسمانية أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة قطع . وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية قوشى وآخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد ^(١) في الخارج جسمي قوسورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلًا منهما . وما تفل ^(٢) عنهم إن الجنس والفصل مطلقاً جملتهما واحد وجعل الجسم

(١) أي موجودان مرتبتان لامتكاملتان إذ لا صورة جسمية بلا صورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهيولي والصورة بناءً على التركيب الاختصاصي ، واما اللونية والفرقية فليس لهما وجودان ولو مرتبين ، ولهذا كان المرض بسيطاً خارجياً - س د ه .

(٢) أي حتى في المركبات الخارجية ولو باعتبار اختلافها بشرط لاولها قل . لو كان صحيحاً - س د ه .

بمعينه جعل الحيوان لو كان صحيحاً يكون المراد منه أن الجنس باعتبار جنسيته وإبها ليس جعله غير جعل أحد من الممول ، وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجوه الفصل.

وما قيل ^(١) : من أن الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بمعينه بعد الموت بل حدث جسمية أخرى . غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء أكان جسماً بسيطاً أو هيوولى ، وتلك المادة هي الجنس القاصى للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثية كونها بدءاً أو جسماً حيوانياً بومأ أن هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أخرى فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتعكير واستحالة بقاء الأعراض.

فاللغة ربما يفرع سمك في الكتب بما قد يحكم على الطبايع العامة إنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد غيرها وإن أمكن فلحوقها ^(٢) به لعل.

فأعلم أن ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مقالها صورة في الأعيان أما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال : إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضاً وإن لم يقتض فكون اللون بياضاً يكون لعل لأن اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقة البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيوولى مقالها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لماصح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة والآلا بد هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها .

(١) مناقلة شأت من الاشتباه بين معنى الجسم المذكورين - سرده .

(٢) الاولى لبعوثه بها كما لا يخفى سرده .

فصل (٥)

في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحادهما مع الجنس

إن ما يذكر في التعاريف بإزاء العصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية ، فالعقاس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فباللحيوان^(١) بل صله كونه ذات نفس دراية متحركة وليست الدراكية والمتحركة كية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه ، لكن الإنسان ربما يظهر لعدم الإطلاع على الفصول الحقيقية أو لعدم وضع الاسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات ، فالمراد من العقاس ليس نفس هذا المفهوم^(٢) المتقوم بالإفعال الشموري أو الإضافة الإدراكية وإلا لزم تقويم الشيء من العقولات المتباينة وقد تحقق عندهم أن الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقية هو الذي له مبدأ هذه الأمور هو هكذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان مقابله بغيره بحسب التحمل والوجود فذلك المعنى ليس فصلاً بل عرضاً خارجاً عنه ، وإن كانت المقابلة بينهما باعتبار الإبهام والتحمل كان فصلاً قال الشيخ في إلهيات الشفاء : العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

(١) شرط أن لا يفهم الإضافة من كلفة ذات وتخللها لتصبح الفصل ، ثم إذا لم يكونا فصلين فلا يلزم فصلان في مرتبة واحدة لو اختلف بل لم يلزم لأن الفصل واحد والنفس الحيوانية ، والحاصل أن الفصل الحقيقي الذي هو مقوم للحقيقة العينية وعة لتصل الحس في الخارج ليس ذلك المفهوم ولا الصداق الذي هو الصورة المعنوية الكيميائية لا يغال ولا الإضافة بل هو النفس الملزمة لهذا الاعراض - سرده

(٢) كيف وداني الشيء ما ثبت له مع قطع النظر عن جميع ماعداء والاحمال والامامة تشيئان للشيء ، بل احظ أن الاعمال عرضية والإضافة أسف الاعراض ، والصورة المعنوية كيفية فالجوهر كيف يتقوم بالعرض ، ولو كان الاحساس بالاشاء كما هو رأى الحسب من يصل أيضاً عرض - سرده .

نفسه أشياء كثيرة كل واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيتم إليه معنى آخر يمين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضيقاً^(١) فيه وإنما يكون آخر من حيث التمين والإبهام لا في الوجودات هي .

قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط
بعضها تحصل: وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل ، وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه ، و كان متعاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكيب القول بأن الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع ، لكن^(٢) الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على أحد ، وبناء ما أوقفه في ذلك هو ما ربما يتوهم أن السواد مثلاً إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن مطابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم إذا تطابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضاً فيلزم كون السواد والبياض شيئاً واحداً ، وإن طابقا أحدهما وطابق الآخر شيئاً آخر فيكون السواد أحدهما فقط ، وإن طابق كل منهما شيئاً من السواد غير ما

(١) فالفصل يتضمن الجنس بالقوة لا ملتزم بالقوة فافهم منه .

(٢) هؤلاء لم يخطئوا بآء إذا كان منشا انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون أيضاً مشكوكاً مع أنه لا يستلزم الاختصاص بالسواد مثلاً عند النقل الآن يقال اللون له مراتب كل منها لازم لمرض مخصوص غير متيقن الاختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوك الاختصاص ، فيكون اللون كالحرارة على ما يقال إنها ليست لازماً مشتركاً فان الحرارة القربضية والاسطوخودوس وغيرها متخالفة بالذات ، وكذلك حيث ان نور الشمس يوجب اجساد الاعشى بخلاف غيره وحيث التكلف ان الاختلاف في اللون ليس الا ما هو بالفصول و انه على الحكيم أن يوقن بالاختصاص أو الاشتراك - سره .

طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه هذا خلف فاعلم أن الأجناس و الفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلاً وجوه في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه .

ووجه اندفاعه مألوح اليمن أن المعاني التي كل منها ماهية كاملة متصلة إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذة منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكل متصل يتعدم متصل آخر يكون متعدياً مع متصل ثالث يتعدى الأول مع الثالث أيضاً ، و أمّا إذا كانت المعاني المأخوذة منها بعضها ناقصاً في ذاته أو باعتبار أخذها مبهماً وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات ، فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان والفرس مع ثيابهما .

توضيح الكلام أن الحشيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ، ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل . بأن يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمر المصطنع ومتعدمها غير مخلوط ولا متعدياً بل أمراً مبهماً ويضم إليه المعاني المخصوصة ، وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء ومحتل بشيء ومحتل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء إلى شيء لتمييز بينهما ، لا بحسب التبعين والإيهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع ، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع .

فإن قلت : إذا أخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحقلاً فيكون

الانضمام بينهما انضمام متصل بمنتهى فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذة منه مركباً خارجياً ، بناءً على أن الأمور المتباينة لا يطابق ذاتاً واحدة.

قلت : أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما أمراً متصلاً حتى يكون الجنس مادة عقيلة والفصل صورة عقيلة . وبالعجلة صيرورة البسيط بحيث يكون مركباً من مادة و صورة إنما هو بمجرد ^(١) وضع العقل لغيره ، إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلاً بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع

فإن قلت : المحذور المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه أصلاً إلا بمجرد فرض العقل هو الحد مركباً من معان متعددة كل منها غير الآخر.

قلت : مقام ^(٢) الحد مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها

(١) أي اعتباري ولكن من الاعتبارات النفس الإمريّة لا كائيب الالهوال والا لكان التركيب العقلي في البساط البرؤية جهلاً مركباً ، فالتحقق أن التركيب العقلي لها من الأمور الواقعية لأن الماهيات تحصل بأغسها في العقل ولها أكوان و برذات فالتركيب في ذاتها في موطن اللحن وجودي بينه ، فقله : غير مطابق للواقع أي للخارج . وإيضاً التركيب بهذا الوجه أي من المتصل والمتصل غير مطابق لنفس الامر ، وأما التركيب من لا متصل ومتصل ومن مبهم ومبين فهو مطابق لنفس الامر فحصل التوفيق بينه وبين مظهر انصافه بحسب مرتبة من الواقع .

(٢) ان قلت : هذا لا يبيد فيضاً لأن الكلام في أنه إذا كان الشيء أمراً بسيطاً كيف يتحقق التركيب العقلي ؟ وتعد المعاني انتزاعي صرف . قلت : سيأتي في تسمية الكلام في العلة والحلول قريباً من الغرض في ذكر أذواق الرفاء ان لهذه المعاني صوداً متباينة عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يرض للعقل بحسب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر ومبائنات له فانتظر ، وبالعجلة في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية أقوال كما عليها المحقق الشريف بعد اتعاقبهم على تعددها في العقل : أحدها أنها متعددة في اليمين ذاتاً ووجوداً وهو سخيف . وثانيها أنها متعددة ذاتاً لا وجوداً بناءً على عدم الماهية على الوجود بالتجوهرية

فرداً فرداً ، ومقام المعدود إجمال تلك المعاني ، فالتركيب في العدد لا يوجب التركيب في المعدود وإن كان العدد والمعدود شيئاً واحداً بالذات ، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة.

فصل (٦)

في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم أحدهما بالآخر وجوداً بل بحسب (١) التحليل العقل الماهية النوعية إلى

هو السؤال مدفوع على هذا القول . وثانها انها واحدة في المن ذاتاً ووجوداً والسؤال به الخلق والجواب كما علمت . وستم من أخذها بالاعتبارات النفس الامر به معط قننة جوابه قدس سره قوله : لما علمت (الخ) والتأدية بصيغة الماضي لانه علم من مطاوى كلماته السابقة أيضاً والصنف قدس سره لا يرضى بشيء من هذه الأقوال بل اختار قولاً رابها هو أيضاً مفهوم من كلام المحقق الشريف وهو انه ليس في الخارج إلا نوع من الوجود ينتزع من العقل لاجل مشاركت أقل أو أكثر مفاهيم ذاتية أو عرضية كإسياني ، وعليه ينزل قوله قدس سره ان الفصل نوع من الوجود واما خص ذلك بالفصل لان الجنس مستهلك في الفصل وشبهة النوع به سره .

(١) ان قلت : ان لم يطلبها العقل كن معنى الاتحاد فلا طية ولن طلبها كما مادق ومرة فالصورة كانت علة لا الفصل . قلت : قد أشار الى جوابه بقوله جزمين عقلين فها هنا شق ثالثه وان لا يكون معنى التأثير كافي البادة والصورة ولا معنى الاتحاد كما في الخارج بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره : عند ذكر الابعات على الشيخ ، وحقبة الكلام ان الأخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التأثير (الخ) فادرج ، وهذا ظير الشبهة المشهورة في اكتساب المجهولات حيث يجلب عنها بان المطلوب ليس مجهولاً مطلقاً بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر الشكك واجباً ان الوجه المجهول لا يمكن طلب له عالية طلب المجهول المطلوب ، وكذا الوجه المعلوم له عالية تحصيل العاصل . والتعنيق انها ليسا مطلوبين اثنين بل شيء واحد ووجهين ، والمخالطة نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد منزلة شئين متأصلين ، ولنا أن نمكس الامر ونقول الطية بحسب الخارج كما هو وظيفة الحكيم الباحث عما في الاعيان ، فلن الفصل الطبيعي هو الصورة والجنس الطبيعي هو البادة

جزئين عقليين ، وحكمه بعلة أحدهما للآخر ، ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض ، والمحتاج إليه والملة ^(١) لا يكون إلا الجزء الفعلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفعلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له ، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا متبع ، بل بقي أن يكون الجزء الفعلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع ، وجزءه للمجموع الحاصل منه وما يتميز به عن غيره .

ربما يتوهم أحد أن الناطق مثلاً لن كان علة للحيوان وهم وكتبه : المطلق لم يكن مقسماً له ، وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وأن يفرض تخصصه أولاً حتى يكون الناطق

علة له ولكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستثنى عن العلة بوجوده والعل في ذلك أن الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها ، فسيببية السبب ^(٢) ليس لأن المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل

والصورة شريكة العلة عندهم . لن قلت : عالمة للصورة لا للفصل مثلاً قلت : قد تكروم ان ذات الجنس الطبيعي والادة واحدة ، كأن ذات الفصل الطبيعي والصورة واحدة والاداة ليس إلا باعتبار اخفها لا بشرط وبشرط لا سره .

(١) وفي المركبات الخارجية اذا احتير اتحاد الجنس والادة والفصل والصورة ، فالبيان أوسع اذ الصورة شريكة العلة للادة ، ويمكن اجراؤه في البساط الخارجية بتسيم الادة والصورة ليشمل الادة والصورة العقليتين - سره .

(٢) الاوضح أن يقال : انه علة للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله ، واما ما ذكره قدس سره فيانه ناظر الى قوله : فلا بد أن يفرض تخصصه أو لا حتى يكون الناطق علة له لأن الناطق ليس لان الحيوانية البينة اقتضتها اذ لم توجد بعد ولم تنبئ بل علة أي معنى حقيقة اليتو التصورية الشامة اقتضتها وعيتها لانها متقدمة على مطلوه وان كانت العلة الإضافية متأخرة عن الطرفين - سره .

لايجاب السبب وجوده ، فكذلك هاهنا ليس أن الحيوان بحيوانيته يقتضى أن يكون له فصل وإنما من قبل الحاجة المصلحة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناقية : نى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعينة ^(١) المطلقة فالحاجة المطلقة إنما جاءت من قبل الحيوان ، وتعين ^(٢) المحتاج إليه إنما جاء من قبل الفصل ، و نعتى العطل لمطلوب واحد جنسى غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية .

والمعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفتته بهذا الأصل حيث فعل عنه ^(٣) حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد اعمل في أعماله ، وأعجب من ذلك أن يقال بعد ذكر تلك الحجة : وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته ، وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أن جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد ، وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مبائن لها لكن الأول باطل والإلزام لشرائط الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأن الكلام في لزومه أتبعه والثالث أيضاً لتساوى نسبة المبائن إلى جميع الأجسام ، فبقي أن يكون لزوم التشكل والتقدير لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى .

ولا يخفى أن الصورة المنوطة للفلك التي هي مبدأ فعله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية ، فيكون علّة للزوم المقدار والشكل المحتصين بالفلك ، ولا يلزم شيء من المفاصل التي ذكرها هنا فتفطن

(١) إن كانت النسخ جيداً هكذا فهو سهو من القلم والصواب الهيئة - سره .

(٢) الجارو الجرو وليس نائباً للفاعل بل السترة المائدة إلى اللام الموصولة - سره .

(٣) أي من أن الفصل علة للجنس وإن خصوصية الجنس إنما جاءت من قبل الفصل

حيث وضع الامام الجسم متعللاً وطالب علة تضمنه بالصورة الهيئة والفصل المين مع أن الجنس متصرف في الفصل ولا يحصل له بدو وكذا المادة في الصورة - سره .

فصل (٧)

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

إعلم أن الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى (١) كل ماهية لشيء، كيف كان، وعلى الحقيقة التي يقوم العمل (العادة خل) بها، وعلى الحقيقة التي يقوم العمل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه، وعلى كمال الشيء مفارقاً عنه، ولو نظرت حق المظهر في موارد استعمالها جميعاً لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء، وهو بالعمل، ولأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو ما هو، مع تعديده بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضاً (٢).

(١) نوعاً كانت تلك الماهية أوجساً أو فصلاً ولا سيما إذا صدرت في اللحن صورة عقلية بل حينئذ يجتمع اصطلاحان، ومن اطلاقها على النوع الضممي والجنس الطبيعي مأمراً قبل ذلك بورقة ان ما يحكم على الطبائع العامة أنه ان وجب تنصيصها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها وان أمكن فلعوقه بها لمة، فإعلم أنه فباله صورة في الإيهان وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله : و يقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ونفصه ولجميع ذلك، والمراد بالعطف التي تقوم المادة الصورة الجسمية، المراد بالمادة عادة المواد، وبالحقيقة التي تقوم العمل الصورة الروحانية، وبالعقل الهولي الجسة ولم يستوف قدس سره جميع اطلاقات الصورة وان ذكره في أواخر مباحث الجسم الطبيعي من الاعراض والجواهر لأرجاعها الى معنى واحد هو ما به يكون الشيء، وهو بالنقل ولا وجه له لاجزائه كذا في أناس التقدم والقرعة والا مكان وجوها اللهم لا أن يقال منظوره قدس سره ان اطلاق الصورة عليها بالا شتراك المستوى لا اللفظي. وقال الشيخ في الهيات الشفاء : قد يقال صورة لكل معنى بالنقل يصلح أن ينقل حتى يكون الجواهر الحارقة صوراً بهذا المعنى، وقد يقال صورة لكل هيئة وصل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صوراً، ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالعمل فلا يكون حيثما الجواهر العقلية والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالعمل مثل الصفة وما يتحرك اليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالمناعة من الاشكال وغيرها، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ونفصه ولجميع ذلك لو يكون كلمة لكل صورة في الاجزاء ايضاً انتهى - سره.

(٢) لوهم التنافس من جهة قولهم مادته فانه مشعر بأنها جزء ماهية سببا انها مصرية ما به وضمه من جهة قولهم حاملة صورته التي هي ماهية والعامل خارج - سره

وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أن المادة في كل شيء أمر عيهم
 لا تحقل له أصلاً إلا باعتبار كونه قوة شيئاً ، والصورة أمر محقل بالفعل به يصير
 الشيء شيئاً ، مثلاً مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة
 خشبية وصورة محققة ، فإنها من تلك الحينية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء
 أصلاً بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريراً أو باباً أو
 كرسيّاً أو غير ذلك ، وتمقيها و امتناعها عن قبول أشياء أخرى ليس لجهة قوتها
 واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك
 الأشياء لأجل التناهي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء . فالحقيقة الخشبية
 مثلاً لـ جهة نقص وجهة كمال ، فمن جهة نقصها يستدعي كمالاً آخر ، ومن جهة
 كونها كمالاً يمتنع من قبول كمال آخر ، ومن هاتين الجهتين يشتغل كون السرير
 ذا مادة وصورة ، وكذا (لنأخذ) نقول : حقيقة الخشب صورتها الخشبية ، ومادتها
 هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو هاءاً أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة
 بالامتزاج لأن يصير جماداً أو نباتاً أو حيواناً إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة
 دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لامادة لها
 أصلاً إذ لا تحقل لها ولا عملية إلا كونها جوهر مستعد لأن يصير كل شيء بالاختصاص
 هي ذاتها بواحد دون واحد ، لعدم كونها إلا قابلاً محضاً وقوة صرفة ^(١) وإلا يلزم
 الدور والتسلسل ، فهي عادة المواد وهيولى الهيوليات ، وكونها جوهر لا يوجب
 تحقلها إلا تحقل الإبهام ، وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة ، وإنما
 الفرق بينها وبين العدم إن العدم بما هو عدم لا تحقل له أصلاً حتى تحقل الإبهام

(١) يكون متحوّرة كالعلم المتجوهر مثل علم النفس والعقل بذاتهما والأي وان لم
 يكن الهيولى قابلاً محضاً وقوة صرفة بل مقبولا أيضاً ولها فاعلية مقابل القوة أيضاً يلزم الدوران
 كل قابليتها بمن مقبولاتها وقوتها بمن ما أقوى هي عليه ويلزم التسلسل ان كان غير ذلك مقدماً
 عليها وهلم جراً - سرور.

ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء هذا النحر من التحصل والفعلية لا غير ، دون غيرها إلا من جهتها ، فهي أحسن الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ، ونزولها في صف نعال معقل الإفاضة والوجود .

فبعد تهديد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأد كمال حقيقة تركيبية فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ماهو منها بمنزلة - لاما (١) هو منها بمنزلة المادة ، فإن المادة من حيث أنها عادة مستهلكة في الصورة تسهلك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النفس إلى النعام والضعف إلى القوة ، وتقوم الحقيقة ليس إلا بالقصور وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكتم والكيف والإين وغيرها ، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أن المادة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة حقيقة (الحقيقة خ ل) وقوة الحقيقة من حيث أنها قوة الحقيقة ليست حقيقة ، فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بملكوته ، والسرير سرير بهيئة المخصوصة لا بخصبيته ، والإنسان إنسان بنفسه المدبرة لا ببدنه ، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته ، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً ، والهيئة السريرية لو تحققت بلاشب لكانت سريراً ، وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علفة البدن إنسان ، والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى وإشير إلى ذلك بما قالو : الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولا عتدياً للعالم الموجود وقيل : في الأشعار الحكمية .

(١) لأن حقيقتها على ما علمت السهم الدائر بين هذا وذاك ، وأيضاً لقوة والابهام ليسا شي على وزياده لفظ المنزلة في التوضيح باعتبار أن المراد المادة الأولى والصورة الجسمية والمواد والصورة الأخر ينزلتهما حتى البدن والنفس المعردة والوجود والماهية هي العبارة تلخيصاً .

وهو أن نه دل كه اندر وی کاو وخر باشد و ضیاع و عقار
و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار^(١) إليه قد ما المنطقيين من تحوير
التحديد بالفصل الأخير وحده ، مع أن الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناء
حقيقة الشيء وما هيته

قد انكشف لك مقاديرنا في هذا الفصل^(٢) ومن إشارات سابقة
حكمة عرشية:
في بعض الفصول الماضية أن ما يتقوم ويوجد به الشيء من
ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدء الفصل الأخير لها
وسائر الفصول والمواد التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات
والأسباب الممتدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير^(٣) بدون دخولها في

(١) لكن الحق خلافه أن كون الفصل الأخير كمالات الشيء مضمناً فيه جميع كمالاته
الذاتية غير كونه تفضيلاً لذاتيته وإنما للحد مقام التفصيل لا مجرد التضمن والجامعة
ط ر ه .

(٢) ليس المراد به أن طرق الفصل الأخير يوجب خروج الأجناس والفصول السابقة عن
كونها أجناساً ووصولاً مقومة وإغلا بها عن ذاتها من ذلك من أخص الحال بل المراد أن اتزاع
الأجناس والفصول من المواد والصور السابقة على الصورة الأخيرة لا يوجب بطلانها عن الشيء
لو فرض مدركة الصورة الأخيرة سائر المواد والصور وبخاؤها بدونها ، وذلك لاستدلالها
على فعلية الذات وحدها والبحث ابتداء على القول بالحركة الجوهرية وإن الأنواع الجوهرية
المركبة خارجاً إما تنتقل من نوع إلى نوع باللبس بعد اللبس بحركة جوهرية اشتدادية
وسواء يك البحث مرة بعد مرة قطعاً .

(٣) لما فرغ من كون شيئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرع في كون شيئية الشيء
بالصورة الأخيرة لا بالصور الآخر والفصل الأخير لا بالفصول الأخرى ، وأنها شرائط خارجية
ومعدات خارجية لا شطور وأجزاء إلا لعقائق آخر متفرقة أو لعقائق مترتبة في وجود واحد كوجود
الإنسان إذا أخذت بشرط لا أعني مواد وصوراً ، وقد ذكر قدس سره في هذه الحكمة العرشية
مطالب عالية أربعة : أولها أن شيئية الشيء بالصورة الأخيرة فقط ، و ثانيها وهو لازم
الأول أن لكل شيء صورة واحدة واليواقي فروعها ولا يجوز صور متعددة لشيء واحد ،
وثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختياراً . الرابع الأقوال المذكورة سابقاً في العاشية
ورابعها وجود الكل الطيبي بنحو الاقتصاد والوسط . . .

تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كل منها حقوفاً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة مثلاً القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مقاي قوم العادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية ، وبعضها يقوّمها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتمية والتوليد ، وبعضها لأجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها إنساناً كمبدء النطق ، وكل من الصور السابقة معدة لوجود القدرة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة يشبعت عنها ويتقوم بها في الوجود ، فما كانت ^(١) من الأسباب والشرائط المعدّة لتأول أصارت أمثالها من القوى والتوابع والفروع ذاتها ، وتكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع ورئيسها وهي الخولدم والشعب . وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتي إن حقيقة ^(٢) الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية ، فالوجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحسورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة ، ومن هوارضه أيضاً كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يستقى بالدائيات ، وما يحصل فيه لامن ذاته بل لأجل جهة أخرى يستقى بالمرضيات فالدائيات موجودة بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً ، والمرضي موجود بالمرض ، أي متحد معه اتحاداً عرضياً ، وليس هذا نفيّاً للكلّي الطبيعي كما يظن ^(٣) بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

(١) ينسب لها حصول تام في قبل حصول مبدء الفصل الأخير وحصول منه وحصوله ، فالأول ينسب الاعداد والثاني ينسب الفرعية والثالث ينسب الاطواء والامدماج من غير تكرار فاشاؤندس سره بفرعيتها وأصله إلى سر كون شيئية الشيء . بالفصل الأخير والصورة الأخيرة وهو كونه جامعاً وواجداً لها ينسب أعلى فلا بأس فقداها ينسبوا لكثرة النشئ - س ر ه .

(٢) أي الحقائق التي يترتب عليها آثار الأشياء هي الأشياء بالحس المتامهي وماهيات الأشياء بالهمل الأولى - ن ر ه .

(٣) مع هذا نفي للكلّي الطبيعي من حيث هو كلّي طبيعي لامن حيث هو مانهم - ن ر ه .

ذاتياً بمعنى إن^٥ ماهو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج ، لأن^٦ ذلك شراً ، وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع .

فصل (٨)

في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية^(١) من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيحي ، وكلاهما جوهر عند أصحاب المملم الأول وأنباعه ، والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتد^٥ في الجهات ، فليس أخذ مفهوم الجوهر من المادة أولى من أخذه من الصورة ، لأن نسبته^(٢) إليهما على السواء ، لأن^٦ كلاهما نوع من الجواهر فنقول : في تحقيق ذلك إن لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحمله ، ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو مفهوم الجواهر ، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للآخرى فكما^(٣) أن الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة

(١) وان علم التركيب مليم المادة والصورة حتى يشلا المفليين فمأخرة لأخود والأخود مه بالأضار حيث في المركبات الخارجية أيضاً بالأ اعتبار فان الجنس الطبيعي مثلاً من المادة إلا ان المركبات الخارجية لما كان لها مواد وصور فالجنس العقلي مثلاً مأخوذ والمادة الخارجية مأخوذ منها فالعابرة حقيقة بهذا الصور س ر ه .

(٢) يمكن أن يقال نعم ولكن للصورة وراء الجوهرية شيء آخر على وليس للهيولى وراءها شيء فيكون نظير القوى الطبيعية حيث يسي نباتية مع وجودها في الحيوان مثلاً أيضاً اذ ليس للنسب وراءها شيء .

(٣) ان قلت : اذا كان كذلك لان شيئة الشيء يخله و شيئاً أن الجسم مسمى الفصل فان فيه جوهرية الهيولى فانية في الاستعداد فلا يجوز حمل الجوهر في المركبات بازاء الهيولى . قلت : الفصل هنا ليس شيئاً فلياً يصلح لاضار شيء وفداه فيه بل القصة هنا بالمعكس ، فكأنه استثناء من القاعدة لامن باب التعيين فيها بل من باب التخصيص فانه اذا كان فصل وصورة هاتين الضاليتين كان الجنس غايماً ذلك الفصل وشيئة الشيء كانت تلك

لأجل كونها ممتدة ، لكن* كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة وقوتها ، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا نوعاً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة ، فإن* الجوهر متعدد مع مفهوم الممتد ومنقسم فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل ، فالهيولى في الجسم ليس إلا جوهرًا محضاً في الوجود قابلية التلبس بأية صورة وصفة كانت ، كما أن* الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المتنوعة والمشطية والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس ، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال ، كما أن* الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء ، لاعاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون حيث ذكروا إن* ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لأفهم ، وبذلك ذلك قول الشيخ في الشفاء : وهو إن* الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفاً ، مثاله إن* الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً (١) أنه نطق هو إنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا انتهى .

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التي كيبية بإجزاء ما ذكرناه فيه .

❦ الصورة وفي الهيولى كأنه لا فصل ولا صورة مشيبتها بالجنس كما أن شيئاً المعد بالمادة إذ لا صورة لكل مرتبة منه سوى المادة التي هي الوحدات - س د ه .

(١) يعني أن الشيء العام لا يعاديه شيء حتى يعتبر في الناطق وينافي بساطة الفصل والشيء الخاص موجود ولكنه جوهر أو عرض خاص كالكيف مثلاً ، ولا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج أنه يصدق عليه الجوهر مثلاً صدقاً عرضياً والجوهر بالذات خارج منه جس أو مادة والجنس خارج من الفصل والمادة من الصورة - س د ه .

ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما ^(١) يتلى عليك من الأسرار ملتزماً ^(٢) صونه عن الأغيار الأشرار ، وهو إن الحكماء قد أطبقوا على أنَّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أنَّ العسل بالقياس إليه خاصة ، ثم ذكروا إنَّ الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والعسل مع الصورة ، فيلزم ^(٣) من هذين الحكمين عدم تكون فصول الجواهر جواهر

(١) وبه سر عظيم اشير اليه من أنه اذا عدت أن الجنس لازم خارج عن حقيقة العسل والعسل الحقيقي حقيقة هو تمام الشيء والشيء اسما صار شيئاً به لا غيره وغيره خارج عن حاق حقيقة الشيء حقيقة ، وقد قالوا ان العدد الاخير في العدد هو فيه العدد الوسط في الرهان بالعسل الحقيقي هو حقيقة المادة الحقيقية فهو جل شأنه تمام الاشياء سعوا على فهمهم من ذلك .

(٢) اذ بهد ماتت أن الفصول من الفصل الاول في التركيب الاول الى الفصل الاخير في اي تركيب كان والصور من الصورة الاولى الى الصورة الاخيرة كلها وجود ولا ماهية له جوهرية ولا عرضية ثبت أن العالم كله وجود ، وهذا مطلب شامخ كما يعلم الحكميم الرابع واذا ترائى للاخبار مخالفة مذكور من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم مما كونه جزء الماهية ومن على القوام ، ومنها كونه أحد الكليات الخمس ، ومنها اكشاه الماهيات باجسادها وفصولها ، ومنها كونه مقولا في جواب أي وغير ذلك ولا مخالفة ، بل حقيقة اذ كلامه مبني على ارتضاء القول الرابع الذي سبق ذكره في كيفية التركيب من الاجزاء الثمانية ، هذا اذا جعلنا الفصل جزءاً من الوجود كما هو التحقيق عنه ، وأما ان جسماء ماهية بسيطة كما هو منسوب غيره فالومية جوده عن الاخبار لضعافه انه لمعلم لهم بصواب الى أن الماهية الامكانية العملية كيف لا يكون جوهرأ ولا عرضأ مع أن الدليل ساق اليه ، فان فصول الجواهر وان كانت ماهيات خاصة لا يصدق الجواهر عليها صدق لجوهر العسل على نفسه وهو ظاهر ولا صدق على بوه والا لتركيب الفصل واسا يصدق عليها صدق عرضيا وكذا اصول الكميات لا يصدق الكيف المطلق عليها صدقاً دائماً بل عرضياً كذلك في سائر القولات وكون الماهية الامكانية اما جوهرأ واما عرضأ لا يقتضي الاحتمال مطلقاً لا الحمل بالذات قطعاً من وجه .

(٣) فيه أن اتحاد الجنس والعسل مع المادة و الصورة الخارجيتين في الجوهر مع حكم العقل بالسروض بين الجنس والعسل في ظرفه لا يستلزم سراًة ما في ظرف العقل من الحكم الى الخارج ، فان الاحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم صيغة الحمل وعندها ماختلف الظرفين وكما صح استثناء الصورة الاخيرة عن المواد والصور السابقة .

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر إندراج الأنواع تحت جنسها بل كأندرج
المرومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ، ويلزم من هذا عدم كون الصور
الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضياً
ولا يلزم (١) من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات إندراجها تحت إحدى
المقولات اتسع العرضية حتى يلزم تقويم نوع جوهرى من العرض ، فإن الماهيات (٢)

بأنواعها النوع من مادته إذا تجردت صورته مع استعالة ذلك بالنظر إلى الاجزاء الغيبية لأن أصل
الجنس والفاعل على التبع أولى إلى غير ذلك من الأحكام المختلفة ، فالحق أن الوجه غير تام
وإن كان المطلوب صحيحاً بوجهه مد.

(١) فهي وجودات وها هنا وإن لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر التصريح
بكون الفصول مطلقاً وجودات وسيفرع على هذه القاعدة في النكتة الشرعية أن العالم كله
وجود . ان قلت : لا يلزم من عدم كونها جواهر ولا أعراضاً أن تكون وجودات ادوب
ممكن لا يكون تحت مقولة من المقولات عندهم من هذا ليس وجوداً كالوحدة والنقطة
والحركة وهو ما يمكن الفصول من هذا القيل .

قلت : الشيء إما وجوداً وإما مادية ماذا لم يكن مادية كان وجوداً ، والوجود إما
غير محدود وغير متناه الشدة وإما أنهاء خاصة والأول هو الواجب تعالى والثاني هو الممكن فلا
يمكن أن لا يكون الشيء وجوداً ولا مادية ، والوحدة هي الوجود والنقطة عديمة والحركة
أيضاً هو وجود العالم الطبيعي كما حققه المصنف قدس سره بناءً على الحركة الجوهرية
هذا على مذاقه قدس سره أن الفصول وجودات وأنه لا يمكن أن تكون ماهيات لا اعتباريتها
وعدم اتصالها فلا يمكن أن يكون محصلة للاجناس كما هو شأن الفصول وأما على مذاق غيره
وهنا قدسك كما يشير إليه قوله : وأما الماهيات البسيطة ويدل عليه قوله : أن النفس
باعتبار وجودها هي نفسها جوهر باعتبار كونها فصلاً وسورة للبدن ليست جوهراً ، وقرينة المقابلة
للطريقة الأخرى الآتية فهي ماهيات بسيطة ليست جواهر ولا أعراضاً بالذات إلا بالعرض كما
ذكرنا سابقاً مره .

(٢) كنفس الاجناس المادية التي هي ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت نفسها لكن
ظاهر ذيل كلامه وخاصة قوله أخيراً بل الأشياء ما يتصور بنفسها لا باعتبار الخ انه يريد
بالماهيات البسيطة أمثال الوجود والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر وفساده ظاهر فإن هذه
معاهيم اعتبارية ذهنية غير ما هوية منتزعة من الماهيات في الالذعان والإكانت ماهيات معروضة

البسيطة خارجاً وعفالية واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطع نور ياس الشفاء ، فإن المراد من انحصار الأشياء فيها إن كل ماله من الأشياء حد نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ، ولا يجب أن يكون لكل شيء حد وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بعداً لها كالوجود (١) و كثير من الوجدانيات .

فإن قلت: إن الإنسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته ، وقد برهن على جوهرية النفس وتجرداها وبقائها بعد حوار البدن ببراهين قطعية كما استشف عليها إنشاء الله تعالى ، وما ذكرنا في أمر الصور من عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنها صورة أيضاً ومبدء للفصل في حد الإنسان .

قلت : إن للنفس الإنسانية اعتبارين: اعتبار كونها صورة ونفساً ، واعتبار كونها ذاتاً في نفسها ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجوداً لغيره ، ومناط الاعتبار الثاني كونه موجوداً في نفسه أعم من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره ولما كانت الصورة الحادثة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فإن وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

✽ للوجودين فكان للوجود وجود كذلك ظاهر الفساد ، فالأولي حمل كلامه على ما ذكرناه بروج من التحل وحل آخر كلامه الذي يذكر فيه الوجود وكثيراً من الوجدانيات على مجرد النظر - ط - مد .

(١) فالنفس الحقيقية التي هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر ولا عرض كما سبق فالأشياء كلها هالكة مضطلة فانية في الوجود ، والوجود هو الحقيقة العقة الواحدة بالوحدة العقة ، وهو هو لا هو إلا هو شهادة أنه لا اله إلا هو فالتينان مرتبة من حقيقة الوجود وظهورها ضرب من السجاء والتبعية هو الأول والاخر والظلم والباطن وهي مرآة ظهوره ، والمرآة بياض مرآة فانية في التجلي فيها فلا حجاب بينه وبينك إلا عينك فالوضع يلهو هيك حتى يظهر لك ما هو المهم - نده -

بناماً على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ، ويتفاير بحسبهما الوجودان ، ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة ، فإن وجودها للعامة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتفاير الوجودين .

إذا تقرر هذا فنقول : كون الشيء واقعاً تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات ، فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهرراً وبحسب تنسبتهامانافاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرراً كما في سائر صور المادية على ما علمت ، فكون النفس جوهرراً مجرداً وإن كان حقاً لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ، ليس باعتبار كونها ذاتاً جوهرية منفردة ، فإن كونها حقيقة أحدية بشرية ، وكونها حالاً من أحوال البدن شيء آخر ، نظير ذلك كما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء : إن كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاس^(١) بالنفوس المجردة العامة كما هو رأى المعلم الأول : وهو إن البدن الإنساني لما استعدى باستعداد الخاص صورة مدبرة له متصرفه فيه أي أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواجب الفيلسوف وجود شيء يكون مصدراً للتدبير الإنسانية والأفعال البشرية ، وهذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتاً مجردة في ذاتها فلا معالة قد فاض عليه

(١) فإنه كيف يكون وجود جوهر مطلق مرهوناً باستعداد خاص ووقت خاص مع تساوي نسبة إلى كل الأوقات وتجرده عن المواد ، وأيضاً الاستعداد لا يبدل أن يكون حالاً من أحوال الاستعداد متعللاً به والاستعداد متعللاً بذلك الاستعداد والغارق مبان الثلاث من المواد والأجسام فكيف يكون حالاً لها ، وهنا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على الصنف قدس سره القائل بروحانيتهائي البقاء ، نعم لا يرد على الأعلاميين القائلين بجهالة النفس وسيأتي التوضيح في سفر النفس انشاء الله تعالى - س - و -

حقيقة النفس لا من حيث (١) "أن" البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن ، فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمراً مادياً لكن جوده المبدء الفياض اقتضى ذاتاً قنسية ، وكما أن الشيء الواحد يكون جوهرأ ومرضأ باعتبارين كما مر فكذا ذلك قد يكون أمر واحد ، مجردأ ومادياً باعتبارين ، فالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً مادية فعلاً ، فهي من حيث الفعل من التديير والتحريك مسبقة باستعداد البدن مقترنة به ، وأما من حيث الذات والحقيقة فمندأ (٢) وجودها جود المبدء الواهب لاغير ، فلا يسبقها من تلك الحيثية إستعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالمرض ، فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ، ويمكن تأويل ما نقل من أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف .

(١) أي بالذات وان استدعاها بالعرض ، وبهذا يتصح حدوث ذاتها الجردة واستعداد المادة لها إلا فان كل حصول ذاتها بذاتها يكفى فيه وجود المبدء وامكانها الذاتي يلزم المقدم - س - و .

(٢) ليس المراد ان منشاء وجودها معلنا وفي الزمان هو الوجود ، أما أولا فلان وجودها معلنا ليس الا هذا الوجود الساذي الضل ومقام الطبع منها لا الذات القنسية .
تو بزرگي ودر آئینه كوچك تناسی .

وأما ثانياً فانه لو لم يشترط استعداد المادة هناو جاز الوجود بمجرد الجود لا على النفس الناطقة للنسلة ، فالمراد أن البدن استدعى شيئاً مادي الضل ، وانه متصل بالشبح الذي هو ذاته وباطن ذاته وهو النقل الضال الذي وجوده بمجرد الجود والامكان الذاتي الذي في ماهيته ، فان القول بمجرد امكانها الذاتي توجد من غير حاجة الى امكان استعدادي أو شرط آخر وقوله : ويمكن تأويل ما نقل من أفلاطون يرشدك اليه لانه يصرح في سفر الص ان مراده بقدم النفس قدم النقل الكلي الذي هو باطن ذات النفس كما قال : لا يلحقها شيء من مثالب الماديات . وفي قوله الا بالمرض إشارة الى أنه لما كان حقيقة النفس وهي رقيقة المتصلة به وهي شرق وبرق منه فحدث هذه البرية كأنه حدوث ذاتها ومسبوقية هذه بالاستعداد كأنه مسبوقية الاصل ، وهذا هو المرض الذي أشار اليه سرده .

طريقة أخرى ثم^(١) إنك^(٢) لو تأملت في أصولنا السابقة ، وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراف ، وإنية صرفة وذلك في التلويحات ، والمآل واحد إذا تظهور عين الفعلية والوجود ، وقد بين بالأصول الإشرافية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ، وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بسجده الكمال والنفس في أصل الحقيقة النورية الوجودية علمت أن الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجواهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع ، فعليك يا حبيبى بهذه القاعدة فإن لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم ، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها .

للمعرفة مشرفة : لعلك قد تفلطت مما تلوناء عليك سابقاً ولاحقاً بأن العالم كله وجود والوجود كله نور ، والنور العارض^(٣) نور على نور ، فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى

(١) لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتي وهو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهية بل القول أيضاً بعدم ذات ماهيات جوهرية مخالفة بالنوع أشار إلى طريقة أخرى هي مذاق نفسه وعظماؤه كالشيخ التأله صاحب الإشراف من أن القول والنفس أنوار ساذجة بلا ظلة ، ووجودات بلا ماهية فليست جواهر لا لأنها دون الجوهرية بل لأنها فوق الجوهرية - س - وه .

(٢) سيأتي إنشاء الله تعالى أن الوجود الامكاني الجاهلي فيه حكم النسبة والمطلوبة لا يخلو من ماهية عقلية كما قيل : كل ممكن فهو زوج تركيبي ، وكيف يمكن للفعل أن يحكم بالامكان على ما لامه عليه ، والامكان بمعنى استواء النسبة إلى الوجود والمقدم من لوازم الماهية وإن كان الامكان بمعنى القدر من لوازم الوجود الامكاني - ط - مد .

(٣) ليس المراد بالنور المارضي ما هو مصطلح الاشرافيين حيث أطلقوا الانوار المرضية وأرادوا بها الانوار الحسية كاشمة الكواكب والسرج ونحوها ، وإن كانت هي أيضاً متحدة منهم مع الانوار الحقيقية كالانوار الناهرة والانوار الاسفندية الملكية والارضية لئلا يلبق أن يقال انه نور على نور بل المراد به الصفات الوجودية التي هي عوارضه مفهوماً :-

أنتهي هي مبادي الأفاعيل معكسر الجنود النفس النورية الأسفهبديّة في عالم الأضداد ومحللاً لأنوارها وآثارها ، وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعاً وجودات صرقة وأنوار مدخنة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النشد والترتيب بعضها فوق بعض مشتملة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال^(١) الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التأثير والإثارة، فمكناً حكم عالم الوجود جميعاً في كونها أشعة وأنواراً وأضواءاً للدان الأخيرة الواجبية إذ الوجود كله من شروق نوره ولعمان ظهوره ، كما هو مبادي من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السموات والأرض إلا أن بين الأشعتين فرقاً وهو إن أشعة شمس العقل أحياء عاقلة فاعلة فعالة ، وأشعة شمس الحس أعراس وأنوار لغيرها لالدانها غير أحياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها انشاء الله تعالى .

ذكر أجمالاً : كلما كانت الصورة أشد فعلية وشرفاً ونورية كانت^(٢) المادة القابلة لها أشد إنفعالا وخفة وظلمة .

ذكر تفصيلاً : الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخفة وحر كز دائرة الشر والوحشة ، تلك عبوضة شوها لم يصادفها نفس نورية إلا

بعد تحليلها بحلل الصور الجسمية والنوعية بوتنورها بنور القوي والكيفيات وخروجها

لا وجوداً ، أو المراد العالم هو العالم الطبيعي حيث ثابت هو قدس سره نورية الصور النوعية بل الجسدية قيل ذلك ، وبالصور المارسة الاوار الاسفهبديّة والانوار الفاضلة السجودية على ما هو منه قدس سره من اتحاد النفس بالمثل الصالح موافقاً لبعض القدماء - س ر ه .

(١) كعدم استقلال الكواكب بالانارة في مشهد نور الشمس في النهار - س ر ه .

(٢) وذلك لان التقابل لا بد أن يكون حالياً من القبول ، وإذا كان القبول فيه كل العمليات كان القبول عن الحس خالياً وفيه بارائها أعدام وقوى ، ولهذا خلق الانسان من ضعف وملوثة اضغضى وأخيه - س ر ه .

عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها ، وحيث تحقق أن مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي للنفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت^١ فيمنان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت ألبيستها وحللها سارت كأنها راجعة إلى صرافة هيوليئها المعرأة عن كل حلية وصفة في نفسها فأصبحت معرضاً للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيعاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانية واتقباصه من الأفراد بميت سيما في الليل المظلم .

فصل (٩)

في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية

قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سقراط : إن الموجودات صور مجردة في عالم الإله^(١) وربما يستقيا المثل الإلهية ، وإنها لا تدثر ولا تنفس ولكنها باقية وإن الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة .

قال الشيخ في الهيئات الشفاء : نحن قوم إن القسمة^(٢) توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين^(٣) في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول

(١) مبر من عالم الاله عالم البيروت لانها من صفح الربوية وأحكام الوجود عليها إلهية وأحكام الامكان فيها مستهلكة .

(٢) القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء مستقل جوهرى اذسيانى أن لارب نوع منهم للمرض ولارب جنس ولالجزء الشيء مطلقاً كالرجل والجناء ونحوهما .

(٣) وقولهم هذا كقولهم الانسان منه قاروته سيال ، والابن منه قاروته سيال وكلا في الكيف والوضع وغيرهما ، والرادب معنى الإنسانية هو الكاى الطيمى المصدق على الانسان والسيال ، والانسان الثابت العبرته بآدم الاول في كلامهم ولا نلوسه باعلى (م) .

مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجوداً، فسموا ^(١) الوجود
المفارق وجوداً مثالياً، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة
وإياها ^(٢) يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئاً لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلها ^(٣) العلوم والبراهين تشع نحو هذه وإياها تسأل. وكل المعروف
بأفلاطون ومعلمه مقسطا ينظران في هذا الرأي، ويقولان إن للإنسانية معنى
واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويقتضي مع بطلانها، وليس هو المعنى
المحسوس المتكرر الغاصد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى، ونحن بمون الله
وتوفيقه نذكر أولاً وجوه ما قيل في تأويل كلامه، وما يقدح به في كل من
وجوه التأويل، ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنقول: قد أول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية ^(٤) المجردة عن
ال لواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات، ولا شك إن أفلاطون الذي أحد تلاميذه
المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد
بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين اعتبار الماهية لأشراط

-
- (١) وجه النسبة أمران: أحدهما أن لأرباب الأنواع مثالات لها فوقها كاسماء تعالى،
وسور أسمائه كالإنسان اللاهوتي مثلاً، والآخر أنها أمثلة لحدوثها من أمراء الأنواع الطبيعية - سره.
- (٢) هذه المثل الإلهية ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مرفى مبعث الوجود
للحسب أن إدراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية ولكن من حيث سره.
- (٣) اعتد وأن العلوم الكلية والبراهين البقية تؤم نزهته وتالياً إذ الخصعات
الكلية تقام على الكلي الجزئي لا يكون مكتسباً، وعلى الأمر الدائم لا الدائر والزائل، وهذه
المثل وأحوالها هي الكليات الوجودية العامة التي تتال بالحدود والرسوم والبراهين ذواتها
وصفات لها ولكن مراتب النيل متفاوتة - سره.
- (٤) ليس المراد الكلية المجردة المطلقة لئلا وجودها ولو في النفس، بل الجرد
في مرتبة ذاتها يعني ماهية المطلقة - سره.

اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الإقتران ، أو الخلط ^(١) بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين ، والجهل بأن الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة . لزم أن يكون القول بأن الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدى ، أو غير ذلك متاهوماً بين لحدّه قولاً منافضاً ، أو الطن ^(٢) بأن قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه إن الإنسانية واحدة بعينها باقية ، كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها متعلاً يخفى على المتوسطين من أولى ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء .

وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو : إنه إشارة إلى أن الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير ، وبين ذلك بعض ^(٣) المتأخرين حيث قال : إن في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع عاداته وعوارضه المخصوصة ، وهذا هو الإنسان الطبيعي ، ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ماخالطه من الوحدة

(١) هذا على سبيل أرغاء العنان والتزل فان بناء كلامه الأول على مجرد الماهية في المرتبة من جميع الاشياء التي منها الوحدة ولو بالمعنى وبالصوم وبناء كلامه هذا على اتصالها بالوحدون لكن الوحدة بالصوم لا بالعدد - سره .

(٢) يلزم أن يظن أفلاطون أن معنى قولهم الماهية المطلقة من الإنسان مثلاً موجودة دائماً أبداً واحدة بالعدد باقية دائماً حيث يقول : ان الإنسان العقلي أبدى غير دائر ويريد به الماهية المطلقة على دعم الشيخ مع أن معناه أنها باقية بتعاقب الأشخاص لان نسبة الكلّي الطبيعي الى أشخاصه نسبة الالاء الى الاولاد لاسية ابواحد اليهم فهو متعدد بأشخاصه وجوداً فوجوده وجودات بالعقيدة - سره .

(٣) ولا يعني أن في كلام ذلك البعض اضطراباً حيث خلط بين الكلّي الطبيعي والكلّي اسطى لان معنى الاحكام التي ذكرها سبب الطبيعي كقوله منظوراً الى ذاته وكالمعلول لانه وسيلة من الطبيعة والمفهوم كالتجرد عن التجرد والاطلاق ، وكقوله يلزم أن يكون الشخص عارفاً خارجياً فلو قولهم بأن الشخص هذبة الماهية وتعيها ليس امراً بنضم *

والكثرة وغيرهما من الأغراض الزائدة، على الإنسانية، وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو، والإنسان المجرد عن العوارض الخارجية المنشطة بالتشخيص العقلية، فحين يحمل العقل الإنسان على زيد و عمر الفت لامحالة إلى معنى مجرد من العوارض القريبة حتى إنه مجرد عن التجرد والإطلاق فهذا المعنى له وجود لامحالة، فإما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل وعلى الأول لزم أن يكون الشخص عارضاً خارجياً مؤخراً عن الماهية في الوجود فتبين الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه، وهذا المعنى جوهر لعمله على الجواهر حملاً اتحادياً فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية، وهذا هو معنى منسوب أفلاطون.

فإن قيل: المشهور إن أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كلييات للأفراة الخارجية...

قلت: لعل مراده بالأعيان العقول (١) فإنها أعيان العالم الحسي، والعالم

الذي الماهية فهو عارض تعطيلي لا خارجي انما هو في الطبيعي ولو أراد الطائي فقال لزم أن لا يكون الكلّي كلياً بل شخصياً بحيث يكون يان ذلك البعض كياناً الشيخ وبعضها يناسب الكلّي العقلي كقوله متشخص بالتشخيص العقلية، وقوله بأنه موجود في العقل وهذا هو الإظهار فيحصل قوله: مسطوراً إلى ذاته على ذاته الموجودة بالوجود العقلي، وبصح العمل بأن الكلّي العقلي حقيقة والافراد رفاقته، والحقيقة هي الرقائق بنحو أعلى والتجرد من التجرد والاطلاق باعتبار انهما وحدك ليس في مقام ذاته البعثة، وأما لزومها المروغ الخارجية في التشخيص للعقلي حيث فلا ينمي لزوم شيء آخر فهو أيضاً واقع من فرض وقوع الكلّي العقلي بامور كلي في الأعيان على الخارج وعلى هذا كان هذا البيان يائناً آخر غير يان الشيخ بل يؤد إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أن ادراك الكليات مشاهدة المثل من حيث، ولكن تزييف المصنف قدس سره اياه ناظر إلى أنه ربما من غير راء مانه جرى على لسان القائل من غير استعمار، وإلى أنه يستقيم في وجود المثل لنا ولم يصح وجودها في أحسبها لعدم قيام الكليات العقلية بنواتها بل بالنفوس - س - و .

(١) أي عقولنا وهذا ليس فيه استبعاد لأن ما في عقولنا موجودات مجردة جمعية دائمة *

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه . وهذا التأويل مستبعد جداً إذ المتقول
عن أفلاطون والأقدمين وتشنيمات اللاحقين من اتباع أرسطو على مذهبهم يدلُّ
على أن تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لاني موضوع ومحل وقد نقل
عنه إنه قال : إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورية . وعن هرمس إنه كان يقول : إن
ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف فقلت من أنعمه قال أنا طباعك التام ، ولو لم يكن
لكلماتهم دلالة سريعة على أن لكل نوع موجوداً مجرداً شخسياً في العالم الإبداع
لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه يجب من أقوالهم أن يكون في المقول ^(١)
خطوط و سطوح ، وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وأن يوجد
هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحن وأصوات مؤلفة وطب وهندسة ومقايير
مستقيمة وآخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارة ، وبالجمله كيفية فاعلة ومنفعله
و كليات وجزويات ومواد وصور في شتاعات أخر .

وقال شيطنا وسيدنا ومن إليهم سيدنا في العلوم ادام الله علوه ومجده
في بعض كتبه ^(٢) المدققة إن الفضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني ، وكما
يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به
وجود في الأعيان ، وعلمناك إنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لأن الفضاء قرب
الفضاء والقدر وراء مالا يتناهى ولا ينق عن الاحاطة بجمله مالا نهاية له بجمله
و منفعله وهو واسع عليهم ، وإن ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده التدريجي
بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاً دهرياً لازمانياً ، فإنه
يجب أن يكون متناهى الكمية سواً كان في الآزال أو في الآباد ، وإن الماديات
وهي أطوار لسونا فهي بأن يكون موجودة أميلة ذوات أظلة و الإرادة الطبيعية ظلالاً
لهاولي - سره .

(١) فيه نظر لاسم لا يشتون للاهراثر أرباباً مواج - س ره .

(٢) هو الافق العين - س ره .

ليس في القضاء أعني بحسب الوجود المعيني في وعاء الدهر الوجودي عند رب القضاء والقدر ، متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة ، فلو سمعنا نقول : إن الماديات إنما هي عامية في القدر وفي أفق الزمان لافي القضاء الوجودي في وعاء الدهر ، وفي الحصول المنوري عند العالم الحق ، فأنه أنا نعتي بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لامتارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادى مجزأ باعتبار آخر ، وأحق ما يستقى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء المعيني أي تحققها في وعاء الدهر؛ المثل المعينة أو القضائية والمور الوجودية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل ، وإنني لست أظن^١ بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أن اتباع المعلم المشائية أساؤا به الظن ، واستلماوا إلى مأسولته لهم أوهامهم ، وقسروا في الفحص (ووفروخ) ووقروا (وقرواخ) على فهمتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها فلم يكن احتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي درجور الظلمة انتهت عبارته . وحاصلها إن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالتقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً إشرافياً شهودياً وانكشافاً تاماً وجودياً في درجة واحدة من الشهود والوجود ، لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول ، فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية وأوضاع جسمانية ، فعلمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة ، فالأقدمون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة لإلهذا المعنى دون غيره لتأثيره عليهم المحذورات

الشبهة المشهورة ، ولك (١) أن تقول : بعد تسليم إن الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجوداً مادياً صح كونها مجردة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها ، والمنقول عن أفلاطونيين من أن لكل نوع جسماني فرداً مجرداً أبدياً هال على وحدتها كما يدل على تجزئتها ، كيف والتجرد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه . فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد .

وأول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المتعلقة التي هي في عالم المثال ، وهو أيضاً غير صحيح لما سبق

إما أولاً لأن هؤلاء المظلمة القائلين بالمثل والأشباح المتعلقة قائلون أيضاً بالمثل الأفلاطونية .

وإما ثانياً لأن تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه الأشباح المتعلقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتمذب بها الأشقياء وهي صور سودوزرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها . ومنها مستبشرة يتمتع بها السعداء ، وهي صور حسنة بهيئة بيض مره كأمثال اللؤلؤ المكنون .

(١) الأولى أن يضع هذا التأويل بلن كلا من الأنواع الطبيعية مأخوذة هكذا أي متدلية بالبداي العالية ومتعلقة جميعاً بالعن الشمال إنما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها ، وقاعدة مفروطة نورها لأرأس الجامع لها في القاعدة ينحدر أبسط وأعلى فكلاً أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات المبنية بسلامة واقعة في وعاء الدهر لها البقاء الدهرى والوحدة الحقيقية ، وإنما السلوب عنها أحكام المادية وأمثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصح أن يقال لها أنها قاعدة مفروطة نورها وانها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لا غير مع أن لها مقام تنزه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضاً ، وهي في ذلك المقام الشامع مجردة بلا تعريض مجرد ، وعرة بلا تعرية معرفية يشبه ذواتها ، وهذه الماديات مأخوذة بنحو اتدلى بالعن وان كانت دهرية ولكن وعلاؤها لدى الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان لوعية وجودها أمالي الدهر ، وأما ما ذكره المصنف قدس سره في الدفع من أنه لا ريب في أنها متعددة في وجوداتها فالسيد قدس سره يتأدى بأنها هي مضافة إلى السبب الواحد واحدة ، ومن الكلمات الساتورة عن الحكماء أن الإلزمة والزمانيات كالآن ، والإمكانة والمكانيات كالقطعة بالنسبة إلى البداي العالية - س - و .

وذهب الشيخ المتأله المتعصب لأفلاطون وعلميه وحكماء الفرس موافقاً لهم إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومرتباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربّه . وقد استدل على إثباتها بوجوه :

الاول (١) ما ذكره في المطارحات وهو أن القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة أمراض إما على رأى الأوائل فلحلولها في محل كيف كان (٢) وإما على رأى (٣) المتأخرين فلحلولها في محل يستغنى عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهولي وإلا لما صح وجود العناصر والامتزجات العنصرية وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهولي لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أمراضاً ، وإذا كانت هذه القوى أمراضاً فالعامل لها إما الروح الباطني أو الأعضاء فإن كان هو الروح الذي هو مائع التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وإن كان الأعضاء ، وما من عضو منها إلا ولكل حرارة سواء كانت غريزية أو

(١) برده على الوجه الاول والثاني من الوجوه الثلاثة بن الشاه لا يأتون من نسبة العوادم التي في عالم البادة الى الجوهر النقلي الفارق ، غير أن الجوهر الفارق متساوي النسبة الى الجميع بلايه في وجود كل خصوصية من وجود مخصص تتم به الطبيعة وتصدر به الخصوصية ، ولو كان المخصص أيضاً مشاركاً عاد العنصر فثبت لزوم وجود مخصص مادي يلزمه وجود الحادث بالضرورة ، وهذا هو المخصص المادي الذي تنسب العوادم المادية اليه مع مشاركة العوادم الفارق ولادليل على أزيد من ذلك - ط م -

(٢) لأن الحال والمرض عنهم متساويان ولذا قالو بجزئية الصور النوعية - سره -

(٣) فيه نظر لأن تقومها في الوجود بدون القوى لا يوجب المرضية لجواز الاحتياج في النوع ، والمرض هو الحال في الحل المستغنى في الوجود والنوعية جيباً من ذلك الحال ، ولذا قال الشاؤون بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرناه قول الشيخ في الهيات الشاه الوجود على القسمين : أحدهما الوجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متعصل القوام والتنوع وجوداً لا كوجود جرم من غير أن يصح مفارقه لذلك الشيء وهو الوجود في موضوع . والثاني الوجود من غير أن يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع أئنة وهو الجوهر انتهى - سره -

غريبة عنها عليها سلطنة ، فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة ، فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائماً ، فإذا بطل جزء من المحل بطل مافيه من القوة ، ويتبدل الباقي ب ورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ (١) للمزاج بالبذل والمستبقى زماناً يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعلوم ، وكذا الحافظ والمستبقى له لا يجوز أن يكون القوة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك ، لأن وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل ، لأن (٢) القوة النامية تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلافاً (خلافاً) تستلزم (٣) تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ، ويسد الغذاء ما يحل منه ويلمقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات ، فهذه الأفاعيل المختلفة مع مافيه من التركيب المجيب والنظام المتفن الغريب والبهات العسنة والتخاطوط المستعينة لا يمكن صدورها عن طهمة قوة الإدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان ، وما ظن أن للنبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك معال ، ثم القوة المستاء عندهم بالعمورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع ، وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التصريح

(١) أقول الحافظ والمستبقى له انما هو القوة الباقية بقاءً تدريجياً اتصالاً لأنها زمانية لا يمكن لها البقاء الدمي وأثرها أيضاً البقاء بهذا النحو - سره .

(٢) اما عطف على مضمون الكلام السابق واما عطف قبل السطر وسطره قوله : فهذه الافاعيل المختلفة الخ فهذا التعليل بمنزلة لنا (الرابعة - سره .

(٣) أقول لو أحدثت القوة خللاً فكانت مولدة لان تفرق الاتصال سبب الالم بل تحدث مقداراً تليسياً ثم آخر وهكذا على نحو الاتصال التدريجي وعلى سبيل التزايد الكمي ، و كان أن القادير المتزايدة متصلة واحدة كذلك كل تزايد في الاطوار واجد لاتصاله فليس فيه تحريكات الى جهات - سره .

والماثل للطن إننا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وجنائب المنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أن هذه الأفعال العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا إدراك ، بل لابد وأن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ، ويسمى ^(١) تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية عقالاً ، وهو من الطبقة المرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات .

فإن قلت : يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة بها هي نفوسنا الناطقة .

قلنا نحن ^(٢) نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التداوير العجيبة ، ونجدها لاخير عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ، ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاق ، ونعابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات ، وصيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة والتعاطيف العجيبة فنلا من يدو فطرتنا وزمان جهلنا وتقصنا ، فالفاعل لهذه الأعمال غير نفوسنا وليس ^(٣)

(١) لاحاجة في إثبات القوى الخارقة التي من الطبقة المرضية من القول إلى إبطال القوى القارئة والطباع بل هي وساطة في الفارقات ، فانها أجل وأعلى من مباشرة الأفعال الصادرة الجرمية الجسمية ، فالقدرات مخبرات بأمدى قدرة العلاقات والكل السخرة بيد خالق القوى والقدر ، على أن الأفعال العجيبة لا تستلزم العلم والرؤية لبيادها ألم تر إلى النمل ومسدساته ، وإلى العنكبوت ومثلثاته ، وإلى الطيعة وصنمها الشكل الصنوبري في النار والشكل الكروي في القطرات ، وفي أجزاء اللاهوية التي في زبد الماء وفي الرخوة تأبياً بأصله وغير ذلك - سره .

(٢) إن أراد عدم علمنا عامات كيباً فسلم ولكن ليس بواجب ، وإن أراد عدم علمنا ولو علماً بسيطاً فسنوع ، كيف هو موضعه أثبت العلم البسيط الحضورى للنفس بالقوى وأعاليها في مسئلة العلم الإلهي - سره .

(٣) بلى ليست مركبة لكن لم لا يجوز أن تكون ذات مراتب متعاضدة كالنور الذي منه حقيقة بسيطة إلا أنها متفاوتة بالنسبة والنقصان مرتبة منه كالنور الأحمر ومرتبة كنور الشمس والقمر ، والنور الأسفهب له مرتبة فيها فاعل بالرضا ، ومرتبة فيها فاعل بالقصد ، ومرتبة فيها فاعل

مركبة لتعمل بجزءه وتدرك بجزء آخر .

الوجه الثاني إنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدت بها غير واقعة بمجرد الاتفاقات وإلا لما كانت (١) أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن حينئذ أن نحصل من الإنسان غير الإنسان ، ومن الفرس غير الفرس ، ومن النحل غير النحل ، ومن البير غير البير ، وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير ، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يمتني على الاتفاقات السرفة ، ثم الألوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون : من أن سببها أمزجة تلك الريشة مع أنهم لا يبرهان لهم على ذلك ، ولا يمكنهم (٢) تعيين

بـ بالصحيح ، ومع ذلك بسيط واحد وحدة حتمية .

كيف حد الظل - نفس أولياء است - كودليل نور خورشيد خدا است

- سره .

(١) أي كانت متقطعة و أمكن حينئذ أن يحصل الخ أي كانت مختلفة متبدلة واذ لا انقطاع ولا تبدل فلها أرباب ومثل هي مبادئها وهاياتها فلا اتفاق بمعنى انه لا مبدء لها ولا بمعنى لا نهاية لها ، وهنا مقدمة أخرى مطلوبة هي ان هذه الأنواع كثيرة متباعدة والبارئ تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لاجل امتدادها الى الباري تعالى بلا وسائط ، وفيه نظر لانها اذا استندت الى الجهات التي في العقل الفعال كما يقوله المشاؤون لم يلزم اتفاق ، فلتصواب في تقرير كلامه أن مراده ليس محض اثبات العاقل والماهية لها بل لساوت في النوعية أيضاً منظورة ، فتقول : ان حفاظ الصورة النوعية لأفراد نوع لو لم يكن بشا لنوري لكان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق بالبادء وهو ارضها ولا نظام لها ولا انقطاع بل لا يقع بالمرء في دار الحركات والاتفاقات ، فاذا كل صورة نوع الانسان مثلا محفوظة فلها في عالم الابداع مثل ادلى ابدى هذه طلة اعطائها به وهي وهو مشاغلان كما يرشدك وجه التسمية بالمثل بخلاف ما اذا استندت الى الجهات التي في العقل الفعال فانها مثل الوحوب والامكان وعلمه بذاته وعلمه مبادئه القريبة والمبدء ومعلوماته لا مساو ولا مماثلة بينها وبين الصوادر سره .

(٢) لا بأس بعدم التمييز ادلا مضبوط للجزئيات ولا كمال للنفس في معرفة تلك الجزئيات فيكمي أن الكل قابل مزاجاً خاصاً واستعداداً مخصوصاً لقول لون مخصوص مفداً الى نفود الاشعة واختلاطها سره .

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعات قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ما قاله القدماء : إنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومُعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلي مانقس تصور معناه لا يمنع وقوع الشراكة فيه ، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه ، وهو عقل ذاته وغيره ، وله ذات متخصة لا يشار كها فيه غيره ، ولا يعتقدون بأن رب السوع الإنساني أو العرسي أو غيرهما من الأنواع إما أوجد لأجل ماتحتهم من السوع بحيث يكون ذلك النوع قالباً ومثالا لذلك العقل المجرد ، فإنهم أشد صالفة في أن العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة ، ولو كان ^(١) مذهبهم هذا لزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال . بل ^(٢) الذي يعنون به إن " رب السوع لتجرده نسبتة إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتباره بها ودوام فيضه عليها ، كأنه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع ^(٣) .

(١) اعلم أن كلام الصمد ورده مثال للأمر وإن أطلق في الأكثر على ربه ، فالمثال في قوله قالباً ومثالا تعبير عن الصنم وهما ما تعبير عن مدبره .

بل قلت : أي ملازمة بين اعتقادهم هذا وبين عدم اشتباه المثل إلى حد .

قلت . هذا مذكور في حكمة الاشراف وبيان كما في شرحها للامانة انه بناء على استحالة أن يكون صورة بلا مسمى وإذا كل كذلك لزم أن يكون للمثال الذي هو رب الصمد مثال آخر لا به أيضاً صورة شخصية لابد أن يكون له معنى وهكذا ، ثم مراد الشيخ بالقالب هنا مثل الجسد للروح ومراد الصمد قدس سره به ما يعنيه يقول لم يوجد أصحاب الأنواع من المدع الاول لتكون مثالا وقالباً لها تحتها مثل الهندسة والبرنامج فتعطى سره .

(٢) أي بالكلي بهذا القول متعلق بقوله : ولا يعنون بالكلي العقل في حكمة الاشراف وهو كلي لا بمعنى أنه معمول بل بمعنى أنه متساوي نسبة الفيض إلى هذه الاعداد وكأنه الكلي والاصل وليس هذا ، الكلي ما ظهر تصور معناه لا يسع وقوع الشراكة سره .

(٣) فيه ان هذه القاعدة على ما يتجه ما فهم عليه من البرهان لا تقتضي أريد من لزوم تحقق المرتبة الشريفة من الوجود على فرض تحقق المرتبة النفسية منه ، وأما كون كلنا المرتبتين ٥

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخص ، فإن الممكن الأخص إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله ، وبرهانه (١) مذكور في كتبه ، ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها ، وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلّقها بالأبدان ، ولاشك إن عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع (٢) في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الآخرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وخرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي فهي الحقائق والأصول ، والأنواع نوع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ، ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ، ولكون الشيء ذارجلين مثال آخر ، ولكونه ذا جناحين مثال آخر

٥ داخلين تحت ماهية واحدة نوعية فلا ، فالوجودات النوعية البدئية تستدعي أو تكشف عن وجودات مجردة سابقة عليها سابقة لنهايتها الكمال ، وأما كون كل وجود مجرد منها مثلاً سابقة المادي داخل تحت ماهية النوعية فلا ، وهذا هو الذي قصد به هذا الإشكال إذ ذكر به أياد الوجوه الثلاثة أنها لا تكفي لبيان كون المثال العقلي من نوع أصنافه مشاركا معباني السامية النوعية ومجرد تحقق كمال مجرد ماهوي في موجود آخر لا يوجب اندراج ذلك الوجود الآخر تحتها الماهية النوعية للأول كما أن القول العاليه تشتمل على كالات الأنواع البدئية مع أنها تنابر ماهية والواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجبرج ولا ماهية له . وقد ذكر الصنف وعلى مواضع من كلامه أن من الجائر أن يختلف حال مفهوم واحد بين بالنسبة إلى مصاديقه في ذلك ، كالعلم فإن علم الإنسان المصولي كيفية إنسانية ، وعلم النفس بذاتها جوهر ففاني وعلم العقل بذاته جوهر عقلي وعلم الواجب بذاته المتعالية حين وجوده الفنى لا ماهية له ، والمفهوم في الجميع واحد طبعه .

(١) وكذا مذكور في الهيات هذه الاستفارة سره .

(٢) أي لو وقع بعد ماكن مسكناً بالذات وهكذا معنى قوله كيف وغريب الترتيب الخ

فلا يتوهم مصادرة في كلامه سره .

وكذا لا يقولون ^(١) لرائحة المسك مثال ، وللمسك مثال آخر ، ولا لعلاوة السكر مثال ، وللسكر مثال آخر ، بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرّد من أرباب الأسماء في عالم النور المحض له هيآت نورانية (روحانية خل) من الأشعة العقلية وهيآت اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيآت ، فإذا وقع ظلك في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة ، والسكر مع العظم الحلو ، أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرها من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطبها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة : هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولا شك إنها في غاية البجودة واللطافة لكن فيها أشياء .

منها عدم بلوغها حد الإجداد حيث ^(٢) لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هي من حقيقة أسمائها الحسية حتى إن فرداً واحداً من جملة أفراد

(١) أي لا يقولون يرب النوع للعرض مطلقاً إذ لو كان هناك عرض لم يكن في مقام موضوعه وكان الموضوع استلزاماً لذلك العرض وقوته فكان في عالم الإبداع قوة ومدة تعرض متجه ورفاقه بذاته يعني أن السلك هناك كان دائرة قائمة بذاتها هذا على التحيز من الشبهة وأما على مجرد التالية بمعنى النسبة فكذلك الشرح الإلهي من أن هناك بأذنه لا عرض وهيئات عقلية نورية وهيئات السعة واللذة وغير ذلك سره .

(٢) أقول : كان وجه الثالث من متسكات الشيخ المتأله ، دائرة إمكان الاشرف فيستبط مع اتحاد المثل مع اسمائها في الماهية لأن المشهور عند المتبرين لهذه القاعدة اشتراط اتحاد ماهية الشرف والقيس حتى يلزم من إمكان القيس إمكان الشرف إذا المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهية ممكنة لو أمكن مردسها وواجبة لو وجب مستمعة لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجز القاعدة فيه إذ يقال حيث لا يجوز أن يكون عدم صدور الاشرف قبل الاخرى لا امتناعه وقد قل المستفاد من سره أنهم هذا الشرط من الهيآت هذا الكتاب ، وأيضاً فنقررنا بالساوات في التوجه إليه المذكور من نفي الاتقان وأنه لا يصلح البر من الشير - سره .

كل نوع جسماني يكون مجزئاً والباقي مادياً أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلاً لنوع حادي لامتلاأفراده ، والمروى عن أفلاطون وتشبيهات المثائين عليه يدل دلالة صريحة على أن تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامها العادية ، ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى إن النبتة التي يسقونها هوم التي تدخل في أوصاف نوااميسهم يقدمون لها صاحب نوعها ويسمون هوم ايزد^(١) ، وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد ، ومال الاشجار سموه مرداد ، ومال النار سموه اردى بهشت وصاحب الاشرار حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجزئ المناسبة والعلمية لعل المعائلة النوعية ، كما يدل عليه قوله في المطارحات وإذا سمعت أنبأ قلس وأنثا نازيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ، ولا تظن^(٢) إسمهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان ، وإذا وجدت هريس يقول إن ذاتاً روحانية الفت إلى المعارف فقلت لها من أنت فقال أنا طباعتك التام فلا تجعله على أنه مثلنا انتهى .

ومنها أن الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأجزاء إذ كانت من أجزاء ذات الحيوان كيف يكون^(٣) ذات بسيطة نورية مثلاً له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النورية ، والمماثلة بين المثال والممثل له وإن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر ، والمرضى بإزاء المرضى .

- (١) أى يسرون صاحب النوع به شاء على كون ايزد دلاً أو بياناً لهوم لأن يكون به إضافة مضمونة لامية كمالاً يهفى - سرده .
- (٢) أقول مراد الشيخ قدس سره نفي البداية ولو اخطأ لا نفي بالمماثلة - سرده .
- (٣) فهذه ترقى من الاول بأنه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثالية فضلاً عن المثلية وإسماصهان على قواعدنا من أصالة الوجود وتشكيكه وجوار الحركة الجوهرية ونعود للص - سرده . .

ومنها إن^١ تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور وأصنامها إما
برازخ^(١) أو هيآت ظلمانية ، وأي^٢ مناسبة بين الأنوار وهيأتها النورية وبين
البرازخ وهيأتها الظلمانية ، كيف وجميع الأنوار المجردة العقلية والنفسية
والمسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلا
بالشدة والضعف أو بالمور الخارجة ، والأنوار العقلية العرضية^(٢) التي هي
أصنام الأصنام آثارها ماهيات متخالفة الذوات كما هو رأيه في أن^٣ أثر الجاعل
الماهية دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنية ، ولا شك إن^٤ انتزاع الآثار
إما لاختلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل ، وإذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف
الفاعل لا معالة ، وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرده
اختلاف القابل إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لا قابل
للقوابل ، ولا لاختلاف تلك الفعالة إذ لاختلاف بينها إلا بالكمال والتقصي فيجب أن
يكون اختلاف آثارها أيضاً على هذا المتوال . وهذا أيضاً مما يوقع الطمانينة في
أن^٥ آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انبيات وجودية نورية يجب أن يكون
وجودات الماهيات دون معانيها الكلية ، وإن^٦ اختلاف الماهيات المنتزعة من أنحاء

(١) أي أجسام أروحات ظلمانية كلية لولسع العلول التميم من قيل تقسيم الكل
إلى أجزاء لا تكتفى إلى جزئيات سره .

(٢) لأنها طبقة مشككة لا ترتيب على ومطلوب فيها كما في الطبقة الطولية من
العقول ، ثم إن حاصل هذا الاحتراض إبداء تهاوت بين منهي الشيخ الإلهي قدس سره من
القول بأرباب الأنواع والقول بأصالة الماهية إذ يقتضي تطابق العوالم والاضلة وذوات
الاضلة ينبغي أن يكون اختلاف الاستناف كالمتلاف أربابها بالشدة والضعف لا التباين
وذلك انما يستقيم إذا كان الوجود أصلاً حتى يكون هو حقيقة تلك الأصنام ويكون اختلافها
أيضاً بالشدة والضعف لا الماهية التي هي مناز الاختلاف النوعي وحيث لا يتأتى التطابق
المذكور لم يطرح منهجه أن الأنوار مراتب حقيقة واحدة بل يقول بخلافها النوعي ، وهذا ما
قال : في الشواهد على أن العقول كلها عنصرون نوع واحد أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز
أن يكون أفراداً ذاتية لأنواع كثر مختلفة الصفات سره .

الوجودات إنما هو لا جل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفاً وتقديماً وتأخيراً ، وترتيباً ووحداناً ، فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة أما تنظر إلى العدد ومرتبه المتخالفة الخواص والآثار مع أنها حصلت من الأحاد والواحد متشابه فيها ، فإن^١ للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمه أصحاب العلوم العددية والمنافع النجومية .

فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أن^٢ لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً تاماً في عالم الإبداع هو الأصل

تنبيه :

والمبدء ، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له ، وذلك لتمامه كماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه ، فإنها لضعفها وتقصها منفردة إلى مادة في ذاتها أو في فعلها ، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصاً ، وقول بعضهم : إن^٣ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ، ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ، ليس بصحيح مطلقاً بل في المتواطئة فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله ، و كماله بجهوهريته وقوته ، وغاية نقصه بمرضيته وضعفه وإضافته إلى محل^٤ ، فلا يلزم من حاولشيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف ، وعلمت^(١) أيضاً أن^٥ كلام الأنواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم ببعض الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الأخير ، والمادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوة شيء آخر ، كما أن^٦ الجنس المأخوذ عنها ماهية ناقصة متحدة

(١) هذا ترقى ما قبله إذ هناك كأنه التزم لن ما هذا الفصل الأخير من الفصول والاجناس مفومات بالحقيقة للنوع الأخير و حملنا أشار إلى ما حققه سابقاً من أن شيئية النوع الأخير بالحقيقة بالفصل الأخير ومبدئه وما هذا بتزلة الشرائط والآلات في الحقيقة هذه الأنواع التي هي أصنافاً ربابية حقائقها الفصول الأخيرة والصور البسيطة في هذا الإنسان الطبيعي أيضاً لا هبرة بالهولوية والجسيمة والنسب والاحساس بالآلات البشنة ونحوها - ص ٥٠ .

مع الفصل ، وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادئ الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لمالك نوعه ، كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد ، وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أطلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في أربابها النورية ونسبة صاحب النوع الإنساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفيض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام ، فهذه الصور النوعية العادية كالإنسانية والفرسية والثورية وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك ، بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما فعل فيه ، كما أن الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها ، فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأطلاقونية ، فإن للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتامة في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل . وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإن لها نقماً يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالات لغيرها فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر ^(١) الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية ، فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج ، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأطلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهم من من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم

(١) الصور النفسية في الوضعين متماكة الحكم فإنها باعتبار عرضيتها وقيامها بالذهن كانت في الأول مشبهة بالصور القائمة بالعادة ، وباعتبار تجردها في العقل كانت في الثاني مشبهة بالصور المجردة التي في عالم الإبداع - سره .

الإله إن هؤلا، العظاماء من الفلاسفة يرون أن أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلاً وفوايلاً تحتها ، لأن ما يتخذ له المثال والغالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا ، فإنهم أشدّ مبالغة من المشائين في أن العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم إن صور الأنواع الحسمائية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ، ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون مستورات لصنعه وبرنامجات لخلقها ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية .

فإن قلت : قد خالفت المعلّم الأول حيث يرد على هذا المذهب .

قلت : الحقُّ أحقُّ بالاتباع مع أن رده إما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإن من عاداتهم بأن الكلام على الرموز والتجوزات ، خصوصاً في هذا المبحث الذي يخفى فيه الفصحاء وتكلم منه الأفهام فصلاً وشرفاً . وإما لشوب (١) حبه للرياسة ، للآزم عن معاشره المخلوق و غلطة الملوك والسلطين مولاتاً فكتابه المعروف بأتولوجيا يشهد بأن مذهبه واقع مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الأبداء حيث قال في الميمر الرابع منه .

إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً مساوتين ، وكل من في هذا العالم مساوي وليس هناك شيء أرضي ألبتة . وقال فيه أيضاً إن الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولا مواضع الأعضاء كلها

(١) هذا جريد من ساحة العلم الأول الذي أنوار العلوم الحقيقية منتشرة في العالم به وبأمثاله من العلماء باثقة والعلماء الافاضل و بكنهم و بجهنهم ، وقد ورد بهاته كان نبياً جهله أهل زمانه و الذي خالطه من الملوك كاسكنبر كان من الملوك الافاضل اولي الرعايتين - ص ٥٥ -

مختلفة لكنها في موضع واحد .

وقال في الميمر الثامن منه : إن الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة ، فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً ، فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة إنها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة^(١) هذه النار ، لأن هذه النار إنما هي صنم لتلك النار ، فقد بان وصح^(٢) أن النار التي في العالم الأعلى هي حية ، وإن تلك الحياة هي المنيخة القهمة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنيهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة ، لأن تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة .

وقال فيه أيضاً : إن هذا العالم الحسي كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً ، وإن كان هذا العالم تاماً كاملاً فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماماً وأكمل كاملاً لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال ، والدوام ، فإن كان العالم الأعلى تاماً في غاية النعم فلا محالة إن هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً ، فتم سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنها^(٣) أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا ، وذلك إنها ليست جسمانية ، وهناك أرض ليست ذات سباح ولكنها كلها عامرة ، وفيها الحيوان كلها ، والطبيعة الأرضية التي هاهنا وفيها نبات عروس في الحياة ، وفيها بحار وأمهارجارية جرياً حيوانياً ، وفيها الحيوان المائية كلها

(١) هذه الحياة هي حياة الوجود الساذجة في كل شيء لا الحياة التي هي مبدأ الإدراك

والعمل كما يقال الحي هو الإدراك المعال - م - د .

(٢) هذا من قبيل الاستثناء من المدح بما يشبه الذم لقوله (ع) أما أفصح الناس يد

أي من غريش - م - د .

وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء ، والأشياء التي هناك كلها حية ، وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت ألبتة وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية .

فمن أنكر قولنا وقال : من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسما ، وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا : إن العالم الأعلى هو الحق التام الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع^(١) من المبدع الأول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة ألبتة ، لأن الأشياء التي هناك كلها معلومة غنى وحياة كأنها حياة تعلى وتفور ، وجري حياة تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ، ونقول : إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشرب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح ، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر ، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحن كلها وأصناف لايقاع ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس ، وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه . لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ، ولا يقيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض ، بل كلها فيها محفوظة كأن كل منها قائم على حدة .

وقال في الميمر العاشر من كتابه : إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك إنها لها متعلقة بالهيدولي

(١) هذا مناط الجواب أي المبدع الأول بسيط الحقيقة فيه كل الأشياء بسحر أعلى وله الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الأعلى منبع عن ذاته مداته ، فيه أيضاً كل الأشياء بنوع الظنية وله الوحدة العقلية لكن ظلية سره .

وهي هناك بلا هيولى ، وكل صورة طبيعية فهي منم للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وأرض وحيوان وهو احواء وطار ، فان كان هناك هذه الصور فلا محالة إن هناك نباتاً أيضاً .

فان قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك ؟ وإن كان ثم ثار وأرض فكيف هما هناك ؟ فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حيّين وإما ميتين فان كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك ، فان كانا حيّين فكيف يحييان هناك . قلنا : أما النبات فنحن نقول إنه هناك حيّ أيضاً ، وذلك ^(١) إن في النبات كلمة فاعلة معمولة على حياة ، وإن كانت كلمة النبات الهولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضاً ، وأخرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف لأن هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلا أن تلك الكلمة واحدة كلمة ^(٢) ، وجميع الكلمات النباتية التي هاهنا متعلقات . فأما كلمات النبات التي

(١) المراد بالكلمات في كلمات العلم البادى الفاعلة مفارقة كانت أو مقاربة يشمل مثل الصور النوعية ، وإطلاق الكلمات على الوجودات ليس بجزئى كتب المصنف قدس سره ويوافق ما في الكتب الإلهية وأحاديث الإمام (ع) مثل إطلاق الكلمة على عيسى (ع) ومثل قوله تعالى : قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى الآية ، ومثل نحن الكلمات التامات لأن الكلمة هي الحربة ها في الضمير ، والوجودات هي الحربة ها في فبب اليوب ، والقوى الفاعلة هي الحربة عن القدرة الشاملة - س ده .

(٢) وكمال النفس في سياحة ديار الكلمات وسياحة جوارها ، والكلى وجود محيط بجميع جزئياته الغير المتناهية والنفس محيطة بالكلى ، وأما الجزئى فهو شرق و برق منه ولا كمال للنفس في معرفته ، ولا يكون كاسباً ولا مكتسباً وإنما يكون مرغوباً للنفس الهاجة بدخلية البدن ، فالنبات الجزئى كفاكية جزئية تستعنه بدخلية حرارة كبدك ولولاها لا تطلب ولا حياة له عليك ، فأياك والتعلق بجميع ما يكون حنه بدخلية بدك وقواه ، ثم ان قوله إلا أنها جزئية من الاستثناء من النعم بما يشبه المدح - سره .

ها هنا فكثيرة إلا أنها جزئية ، فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك
النبات الكلي ، وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي .
فإن كان هذا هكذا قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً فبالحرى أن يكون ذلك
النبات حياً أيضاً لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق فأما هذا النبات فانه نبات
ثان وثالث (١) لأنه منم لذلك النبات ، وإنما يحوي هذا النبات بما يفوض عليه ذلك
النبات من حياته . وأما الأرض التي هناك إن كانت حية أو ميتة فإننا سنعلم ذلك إن
نحن علمنا ماهذه الأرض لأنه منم لتلك . فنقول : إن لهذه الأرض حياةً ما وكلمة
فاعلة ، فإن كانت هذه الأرض الحسية التي هي منم حية فالحرى أن تكون تلك الأرض
العقلية حية وأن تكون هي الأرض الأولى ، وأن تكون هذه الأرض أَرْضاً ثانية لتلك
الأرض شبيهة بها ، والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى بولداك كان
كذلك واحد منها يرى الأشياء (٢) كلها في ذات صاحبها لذلك كلها في كلها ، والكل
في الواحد منها والواحد منها هو الكل والنور الذي يمتدح عليها لانهاية له فلذلك صار كل
واحد واحد منها عظيماً أنتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح
بن عبد الله الحمصي ، واصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي ، وفيها تصريحات واضحة
بوجوه المثل الأفلاطونية ، وإن للأشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل
وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكلية ، وإن كان إدراكه لها لأجل
تعلقه باليدس والكدورات والظلمات إدراكاً نافعاً كأدراك البصر شيئاً بعيداً في هؤلاء
مفتر مفتر ، ولذلك السبب يرى الانسان الأمور العقلية التي هي إنشآت محضة

(١) إن عد النبات الذي في عالم المثال المقداري . سرده .

(٢) وظيره بوجه علمنا القول الماعدة وقلوبه أرباب العلم والبرهان فان عقائدهم
واحدة فوحياتهم واحدة بل عقائدهم جميع الكل من آدم (ع) الى الخاتم (س) واحدة .
متحد جانهاى شيران خداست

والمؤمن مرآت المؤمن فبى كل من هؤلاء ذاته في ذات صاحبه وكذا لاشياء به . سرده .

متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة المدق عنده على كثيرين كروية شيع يراه من بعيد فيجوز كونه إنساناً أو فرساً أو شجراً ، إلا أن هاهنا من جهة تبين الوضع لذلك الشيع لم يجوز إلا كونه واحداً من المختلفات أيها كان ، وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقاً عليها لعدم الوضع . وبالجمله مناط الكلية والمعموم ضعف الوجود ووهنه وكون الشيء شيعي الوجود ، سواء كان بحسب ذاته وماهيته أو بحسب قلة تحمله عند المدرك بعد أن لا يكون مادياً محسوساً وذلك لكمال القوة المدركة وقصورها عن إدراك الأمور الوجودية التورية ، والمعقولات الشمعانية بلا حجاب وامتراة غشاوة وهما لأجل التعلق بعالم الهولي والظلمات .

احمال فيه اكمال قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذر وحذو العالم الحسي في جميع أنواعه الجوهرية والمرضية .

فمنهم من حمله على العالم المثالي الشيعي المقدري .

ومنهم من قال : إنه إشارة إلى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين ، وإن قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحللها عن نفسها لأن نسبتها إلى ذاتها بالإمكان ونسبتها إلى قيوماً بالوجوب .

ومنهم من قال : إنه إشارة إلى رب النوع وصاحب الطلسم فإن لكل نوع جرم وطلسم برزخي عقلا يقومه ونوراً يدهره ، وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقة على جزئيات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادمة وإنما كليتها باعتبار استواء نسبة فيها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي .

ومنهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدء الأول، ومثولها بين يديه وعدم خفائها وتغييبها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد والأزمنة، والهيئات الحسية، والغشاوات المادية لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه.

أقول: (١) والأظهر أن أوكد الأكابر من الحكماء والأعظم من الأولياء المتجردين عن غشاوة الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليفة حكماً بأن الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها، وإياها يتلقى الغلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذ لها وجود (٢) لامحالة، فهي إما قائمة بذواتها أو حالة في

(١) انما لم يتعرض في هذا الاجمال بعد التفصيل لتأويل الشيخ للمثل لناية جده عند المصنف قدس سره ولأما ذكره بعض التأخرين لأنه كما مر أن أراد النامية المطلقة رجع إلى تأويل الشيخ فكان مثله في الجموع أن أراد الكلّي العقلي رجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره هنا في السال- سره.

(٢) وهذه جهة أخرى أقامها المصنف رد على وجود المثل العقلي غير الصحيح الثلاث التي أقامها في أول الفصل ثلثاً من صاحب الاشراف، وغلامتها أن الصور المطلقة الكلية التي يدركها الإنسان موجودة بالضرورة، ولا يهلوا ما أن تكون قائمة ببلاتها أو بنيرها، وعلى الثاني إما أن تقوم بجزء من منا أو بنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا، وجميع الشقوق باطلة إلا الأول منها فهي قائمة بذواتها، وحيث كانت موجودة في ذواتها فهي متشخصة خارجاً، وإذا تصدق عليها حدود الأنواع البادية لكل واحد منها لمجرد من نوع تصدق عليه ماهيته هذا.

وفي أن هناك حقاً آخر غير الشقوق الاربعة المذكورة وهو أن تكون هذه الصور الكلية موجوداً مجرداً واحداً قائماً بذاته، ويكون الاختلاف والكثرة ناشئاً من ناحية ادراكنا لامن ناحية المدرك، وذلك بأن ندرك جزئيات الأنواع البادية ويحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجودية التي في عالم البادية فنذكره بلم حضورى لكن مع اختلاف ما في الادراك من جهة اختلاف الاستعدادات العاصلة من ادراك الجزئيات البادية المختلفة نظير انتزاع المفاهيم المختلفة من ذات الواجب بل ذكره على وحدتها العلة في

محل إدراكى متاً ، والثاني باطل وإلا لما غاب عن محله الذى هو النفس ولا سيما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه .

فإن قيل : إنها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائماً بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات ، فيدركها حين اتصالها به وتوجهها إليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها .

قلنا : مع الإغماض عما مر ^(١) من مفاصل ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتفاش جوهر عقلي بصور الحقائق ، والأنواع المتكثرة المتشاكسة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع ، وذلك باطل لأن انتفاش المبادئ العقلية بصور ماتحتها لا يجوز أن يستفاد مما تحتها وإلا لزم انفعال العالي عن السافل واستكمالها به ، والقدماء أشد مبالغة في استحالة هذا من المشائون اتباع المعلم الأول ، فبقي أن يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي إلى صدور الكثير من الواحد الحق المحض

في تلك الحالة تعالى بعد الكمال وبعض الوجود فإنا نجد فيها هذا الصفة وجودية كمالية نسبياً على ما مثلاً نرجع إليه تعالى فنجد منه فتنوع عنه ، ثم نجد فيها عندنا الكمال الذى هو القدرة ونستد بذلك استمداداً جديداً فنعود إليه تعالى فنترع منه مفهوم القدرة وهكذا في الحياة والسمع والبصر وغير ذلك ، فيحصل من ذلك اختلاف مقامات الصفات مع كون الذات التعالى بعد الكمال الذى لا يميزه لصفة كمالية من أخرى وإنما نشأ الاختلاف من ناحية اختلاف إدراكنا لاختلاف الاستعدادات المكتسبة فليجبر مثل ذلك في إدراكنا الصور النوعية المختلفة من الإنسان والفرس والنم وغير ذلك بالاتصال بالمالم العقلي المجرد ، ولا يوجب هذا الاتراخ كون المفهوم المنتزع مادية للستترع منه حتى يلزم اجتماع ماضيات متباعدة في واحد حقيقي بل إنما تنشأ المادية من نسبة هذا المترك الوجود في ظرف الإدراك إلى الفرد المادى الخارجى ومشاهدة أنها غالية عن آثار الأفراد فتصير على هذه النسبة مقامات لا ترتب عليها آثار الخارج أى مادية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ثم تحصل بعنوان الذاتية على الأفراد المادية فتصير مقامات نوعية أو هئية جوهرية أو عرضية - ط م د .

(١) في بعض الوجودات النفس من كون صورة واحدة جوهرية ومرحاً بل جوهرية وكيفية أو كماً وكيفية إلى غير ذلك من الفاسد وبالعجلة ففاسد الارتسام في النفس يلزم على الارتسام في الظلوس ره .

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علواً كبيراً ، وجميع (١) هذه الأمور مستفح عند حكماء الإشراف .

وأيضاً يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها والتفطن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه ، فإن العلم ليس بالأعدم النبية عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقاً بل ضرورة ، وكذا كيفية حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضاً . فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها لاني محل منطبق على جزئياتها المادية وكلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقبورها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية . وبالحكمة اشتراكها كاشتراك الصور (٢) القائمة بالعقل وكلياتها ككلياتها بالاستلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج ، فجميع ذلك يمينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضاً .

(١) أقول : لا ظنوني في وجود هذه الأمور بين قيام هذه الصور المتكاثرة بجوهر عظمي وبين قيامها بذواتها التي يقول به المصنف قدس سره فانه أيضاً يؤدي الى صدور الكثير من الواحد البعض ان كان صدورها عنه جهة واحدة هي بعض ذاته البسيطة أو الى حصول صور هذه الأشياء في ذاته ، وإن تسك بالجهات المديدة التي في القول الطولية من جهات الإشراف والشاهدات ، وجهات المر والفل والقيروالع ب لكل بالنسبة الى الآخر تتسك نحن أيضاً بها . والجواب ان تلك الصور علوم تلك البادئ فهي متكاثرة مع الجهات التي هي الإشرافات والشهودات وغيرها ، والجهات الفاعلية لابد أن تكون متقدمة فاذن لا تكون جهات مكثرة لصور في ذاتها .

وان قيل : ان تلك الصور مرتبة فيها بترتيب سببي ومعيني كما يقول الشافون لا يسلمه الإشرافيون لتكاثر كثير من الصور كما أشار اليه المصنف قدس سره ان صور الحقائق و الأنواع متكاثرة الوجود - سره .

(٢) اي اشتراك الصور القائمة بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمة بالعقل عندهم ، لأن هناك طائفتين من الصور نظير ما يقول بعض أهل الكلام الفارق بين الحصول في العقل والقيام به كعلم - سره .

قد ذكر الشيخ في الآهيات الشفاء لابطال وجود الممثل
 عدة وفك: والتعليميات هذا القول: إنه إذا كان في التعليميات تعليمي
 مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي ألتة أو يكون
 فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربع ولا مدور محسوس، وإذا
 لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل إلى اثبات وجودها بل إلى مبدء
 تحيلها، فإن مبدءاً تخيلها كذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس
 شيئاً منها الحكمنا (١) إنه لا يتخيل بل لا يعقل شيئاً منها. على أن (٢) اثبتنا وجود كثير
 منها في المحسوس، وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضاً في المحسوسات
 فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق
 أو مباينة له، فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المحقولة أموراً غير التي
 تخيلها أو تتعقلها ونحتاج في اثباتها إلى دليل يستألف ثم نشتمل بالنظر في حال
 مفارقتها، ولا يكون ماعملو عليه من الإخلاد إلى الاستثناء عن اثباتها والاشتغال
 بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يستام إليه وإن كانت مطابقة لمشاركة له
 في الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها
 وحدها فكيف يفارق ما لحددها؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يمرضها بسبب من الأسباب
 وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من
 شأن تلك المفارقات أن تصير مادية، ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف
 ما عقدهم وبنوا عليه أصل وأيهم. وأيضاً فإن هذه المادية التي مع العوارض إما
 أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطوائمها فيحتاج المفارقات أيضاً إلى أخرى، وإن كانت

(١) كما قيل: إنه من قديمنا قد علمنا سره.

(٢) فإنا إذا فرضنا خطأ مستقيماً محدوداً وأثبتنا أحد طرفيه وأدركنا الطرف الآخر

حتى عاد إلى موضعه الأول فلا محالة يصل هنا دائرة حقيقية، وأثبتنا كثيراً من الاشكال
 بالدائرة سره.

هذه إنما يحتاج إلى المفارقات لما عرّض لها حتى لو لا ذلك العارض لكنت لا تحتاج إلى المفارقات ألبتة ، ولما كان (١) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ، ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود ، فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عيباً لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ، ويلزم أن يكون هذه المفارقات نافية فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق ، وكم الفرق (٢) بين شكل إنساني صافٍ وبين شكل إنساني حيّ فاعل اتّسبى كلامه بالمعاطة .

أقول : وعلامة حجبته الأولى أن الحقيقة الواحدة اتّسبى هي ذات حد واحد وما هي لأحد لا يختلف أفرادها في التجرد والتجسيم والتمتع والحاجة إلى المادة والمعنوية والخصوصية ، ولا شك إن كلامه إنما يكون تماماً في المتوائمة من العاهيات دون المشككة .

(١) وذلك لأن البروز أن المقارنات والمفارقات طبائعا متفقة فكما لو لا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لو لاها كان للمفارقات وجود لأن احتياج تلك إلى الوجود إلى العارض احتياج هذه ، أو المراد أن يكون العارض مستمعيّاً لوجوب تحقق الطة والعال أنه يجب تحققها في الرتبة المتضمنة حتى في مرتبة قبل مرتبة ذات العروض إذا لمول بدائه محتاج إلى الطة .

(٢) أقول : الأمر بالعكس فكم من فرق بين ملعية إنسانية موجودة بوجود جبروتي بل لا هو إلى علم وعالم وسلوم وبين ملعية إنسانية موجودة بوجود طبيعي وقس عليه . ثم كم من فرق بين جهات فاعلية للانواع هي مثل الوجوب والامكان والملعية وغيرها مفردة أو مشفرة بالأوضاع كما قالوا في النقل النالدين جهات فاعلية هي أمثلة الانواع بتعواّتهم وأكل ، فالعاهيات تحفظ هناك بوجودها في عالم الجمع لا بملعي محض مغاير حتى تكون كالمشكل منجزة .

وأيناً (١) يتوقف على أن الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها وماهياتها ، وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه ، وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لأبجمل جاعل يتخلل بين ذاتها وقررها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنياً لذاته والفقير فقيراً لذاته ، فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيراً لأبجمل مستأنف ، فالفقير عنها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لأجل كونه فقيراً ومحتاجاً أي من جهة حمل هذا المعنى عليه . وتفاوت حُجَّتِهِ الثانية إن أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سبباً وبعضها مسبباً لذاتها وإن المعلوم إذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين وهذا أيضاً يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفككة متفاوتة في التقدم والتأخر والأولية وعدمها والفنى والافتقار .

واعلم أن المنقول عن أفلطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوهيات وتجرده القصور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية وأما التعليمات فإنها عندهم مادية في وجودها ألينة وإن غارفت المادة في العدد ، فليس يجوز عندهم وجود بُعد قائم لأي مادة ، وبرهانه على ما سيجيء إنه لو كان (٢) مجزئاً لكان أما

(١) الفرق بينه وبين ما قبله أن في ما قبله يدفع العجة بعدم تماميتها في التشكك الذي يقول به الكل إذا الكل متفككة على أن الكلي إما متواط أو مشكك أي يقع فيه التفات وان لم يقع به التفات كما مر ، وهنا يدفع بالتشكك الذي يقول به الإشرافية أي الذات واللذان يكون مابيه التفات ومابيه التفات ، وبعبارة أوضح يتم العجة لو كان للطبيعة مثل الياض درجة واحدة متواطئة في أدراده ، وأما إذا كان مثل ياض الحاج والذين فلا يتم - سرور .

(٢) فيه أولاً أن التام واللاتام من خواص الكم وعلنا قد فرض مجرد السالي كجبرد القول لأن الكلام في المفارقات التي في عالم المثل النووية ، الآن يقال : انه وإن فرض مجرداً إلا أنه كم وبمجرد قبلها ذات به يصح أن يصف بالتام واللاتام ، وإن لم يصح وصفه .

متناهيًا أو غير متناه ، والثاني بلل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تنامي الكميات القارة ^(١) وغير القارة ، لالما في الشفاء من أن عدم تناميه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفهدة الحمر والقورة وكلا الوجهين محال لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالاتا وتقصا ، والكميات من هذا القبيل. والأول أيضاً مستحيل لأن انصار البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون إلا لانفعال مرض له من خارج طبيعته ، والانفعال كما ستعلم من عوارض العادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقاً هذا خلفه والحجتان المذكورتان وإن أوردتهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جارتان من قبله في ابطال الصور المفارقة ، وأردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ، ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة .

ثم بما بالذات من حيث التجرد . وثانياته لو تم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبي في عالم المثال أيضاً بل التام واللاتامى أليق به كالألا يعنى ، مع أن الاشرافيين قائلون بوجود بعد قائم لا على مادة في عالم المثال المجرد تجرداً برزخياً ، وقائلون بعدم تنامي الموجودات المثالية الشبية ، ولا جرى فيها بيان استحالة لاتامى الكميات لعدم كونها من المتحركات وذوات الاوضاع ، ولا ترتيب على و مطولى بينها على أنها غير متناهية هداً لأنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحة . وفي حكمة الاشراف وشرحها أن الاشباح المجردة لى الموجودة في عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا كماً أى كاللانهاية التى يمنحها البرهان اذ لا يمكن منها لى من تلك الاشباح التى هى الصور الحلقة ابتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لأن تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها انتهى - سره .

(١) فيه ان هذا خلاف مقاله القوم ومقاله ونقشه في مواضع اخرى : من أنه لا يقدم على الزمان عدم سابق الا البارى تعالى وكلماته التامات اللهم الا أن يكون مراده التبعيد الذاتي وان كل جزء من الزمان معطوف بالسمين السابق واللاحق ، وان كل فيض تعالى وجوده غير متقطع - سره .

تلقوا استناري: لعلك إن كنت أهلاً لتلقي الأسرار الإلهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت إن كل قوة وكمال وهياة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزلت وتكثرت وتجزمت بعد ما كانت تقيّة صافية ، مقدسة عن النقص واللين ، مبردة عن الكدورة والرين ، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والعتور والهلاك والذئور ، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والسر القويومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأنم الأليق الذي صور المعاليق ، حس الوجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال ، وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال ، ولولا أنواره وأضوائه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي ، فإن النفس عند اقتدائها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجهه (١) حقيقى تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو السعد لكل شيء ، والملجأ لكل حي يتولى جناحه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى العشرة الإلهية ، ويتنور باطنها بنوره فتدرك الأمور الكلية والقور المفارقة العقلية لسيرورتها حيثئذ عقلاً مدركاً بالكميات ألا ترى إن آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك ، وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ، ولاحت في صور الجزئيات ، واتسمت بالحسن واللطافة والتابع والدلال مع أنها ضلعت بصحبة الظلمة الجسمية ، وتكثفت بالكثافة المادية بعد تلك الصفاتها وتجردتها كيف تدهش العقول وتعير الأبواب وأصحابها ، وتوقع في الذن والمعن

(١) ولاسيما المحبوب المجازي الذي هو الانسان الكامل المكن ورائه اوجه الذي هو بحقيقى هو عذرة الطهر الا فانيا في الظاهر ، فكأنما خبر ولا مدح ، وقد قيل (من) اخترت من دياركم ثلاثاً الحديث او ما ذكر من التوجه إلى المحبوب العذرى ان هو من حقيقة وأما في الظاهر وجوب استشاره فهو متوجه إلى الصورة ، ويبر من يرى ، فليس من الماء فصلان أن يرى الشمس خاصة ولا خبر له عن الماء - سره .

ظلاً بها ، فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي ، والنور الساطع الإلهي الذي في غيبة
 العظمى ونهاية الكبرياء والكمال المدحش للمعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب
 نوراني وظلماني ، كما روي عن رسول الله ﷺ : **« إن الله سبعين ألف حجاب من نور (١) »**
 وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه . وتفتن
 عما قاله ﷺ **« إن هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت ، وقس (٢) »**
 النور عليها في استنارته واحتجابها إذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهوة
 لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه ، فكما أن حرارة هذه النار الجسمانية التابعة
 لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتزلزلها
 في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها
 ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ، ومن هذا يعلم أن كل مسخن لا يجب
 أن يكون حاراً ، فكذلك الأنوار المحسوسة تنقسم النيران والكواكب أظلال وأشباح
 لأنوار لطف الله المعنوية ، وآثار لأضواء ملكوته وأشعة جماله بعد حبوطها في منازل
 أمره وخلقه .

إيقاظ عظمى : لا يخطئ على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مر
 من القواعد والاسول إن الغرض الأقصى في وجود العشق في
 جملة النفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومعاسن الأجسام واستحسانها زينة المواء
 والأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ورياضة لها من تخريج
 الأمور الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المعاسن الروحانية والفضائل العقلانية

(١) العجب النورية هي المفارقات العقلية والنفسية ، والعجب الظلمانية هي المفارقات
 الجسمية ، والنكتة للمدق ذكرتها في موضع آخر من هذه .

(٢) ولهم مقال الولوي :

ما كنت أينك سورت چون بود

نار تو اینست نورت چون بود

والأنوار الإلهية ، ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها وسعاسن عالمها وصلاحي معادها ، وذلك لأن جميع المعاسن والفنائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجران وجنود الأبدان إنما هي أصباغ وتقوش ورسوم صوّرتها أرباباً أنواعها ، وملائكة تدابيرها في المواد الأسطقات ، قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها ، وتشوّقت نحوها ، وضعت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها ، واستنبطت خالصها المجرد عن عفشوشها المحسوس ، وتمرّفت لطلبها المصفى عن فشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتغطينها بالعقليات من الحسيات ، ورفضها الدنيا لأجل الآخرة كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمعاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها ، حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرحانية عن مشاهدة العوالم بقيت تلك المصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها ، لها صورة روحانية تقيّة صافية باقية معها معشوقاتها ، متصلة بها اتصالاً معنوياً لا يضاف فراقها ولا تغييرها ، فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ، ويزهّد عن خلافات الألوان ، ويتخلّص من الرق والحدّثان ، والدليل على صحة ما قلناه معرفة من عشق يوماً لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقدته مدة ، ثم إنه وجدّه من بعد ذلك وقد تغير هو عتاً كان عهد عليه من الحسن والجمال ، وتلك الزينة والمعاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه ، فإنه متى رجع من ذلك فطر إلى تلك الرسوم والتصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم (١) وجدّها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ، وراها برحمتها فشاهدّها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تتدّر ولم يفسد بل باقية بهفاء حلتها الجامعة ودوام فاعلها القائم وربّ صنمها الدائم وحيثئذ يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجاً عنها ، فعند ذلك

(١) هذا حال الجرمي العيالي لما ظنك بين كل تعلقه أو حله بالكلّي ، وهتة أرفع من التعلق بالجزئيات الدائرة فاء أين التجرد العنّي من التجرد العيالي ، وأين الديمومة العظيمة من الديمومة العيالية . . .

يرفضه ويعلم ويقر بأن تلك الصور الحسان والشماثل والفنائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متمورة في ذاتها باقية ثابتة على حالها وحدثت تغيير وإنما ذلك الشخص كان دليلاً عليها كغيره من الأشخاص المنمية التي تكون دلائل على الأنوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية ، فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها ، واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها ، وتخلصت من الشقاوة ، التي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانية ، والدرهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدائرات البائيات ، وقد قال الله تعالى : « والباقيات الصالحات خيرٌ عند ربك ثواباً وخير أَمْلاً » . فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة ، واستيقظت من رقد الجهالة ، وقطعت عين بصيرتها ، وهادنت عالمها وعرفت مبادئها ومعادها لتيقنت إن المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كمكوس الفنائل العقلية ، وخيالات الأنوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيمة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجد به شيئاً ووجد الله عنده فوقاً .

تنوير حمانى : إن الباري جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الأمور الروحانية العقلية ، وجعل طريق الحواس درجاً ومرافق يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقلية التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها من أفق العاديات ، وكما إن المحسوسات فقراء الذوات إلى العقلية لكونها رشحات لأنوارها وأطلالاً لأضوائها ، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ، ومعرفة الأمور العقلية هي غنائها ونعيمها ، وذلك ^(١) إن النفس

(١) وأيضاً لا رفق ولا بقاء بخلاف العقلية فابها ثابتة بلا تغيير وتبدل مانها كمنى صور *

في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات
وأما إدراكها للأشياء الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق
الحواس بتوسط الجسد ، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد استغنت
عن الحواس وعن التعلق بالجسد ، فاجتهد يا حبيبي في طلب الفنى الأبدى بتوسط
هذا الهيكل وآلاته مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرف العمر ، وفساد الهيكل وبطلان
وجوده ، واحذر كل الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتتعم به وتكمل
فتكون مقتر يقول : يا ليتنا نرى فنعلم صالحاً غير الذي كنا نعمل أو تبقى في البرزخ إلى
يوم يبعثون يومئذ لهم أن يشعروا بأنهم يبعثون مادام هي ساهرة لاهية غافلة مقبلة على
الشهوات والزينة الطبيعية ، والغرور بالأمانى في هذه الحياة العسية المذمومة التي ذمها
رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ، ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور
المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلوية والسفلية ، ولم يرتقوا نظرهم
من الأمور المحسوسة ، ولم يعرفوا إلا ما حسب قلوبهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأننوا
بها ، والذين هم عن آياتنا غافلون ، ، معنى عن أمور الآخرة ودار النعيم التي
ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد :
« إليه يصعد الكلم الطيب » معنى روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه معنى معارف
العقلية ترغبه فيها وترفيه إلى هناك .

المرحلة الخامسة

في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوية^(١) وأقسامها والغيرية وأصناف
التقابل المعروفة .

في العالم وكامل محفوظ في فروعه ما نتميزها كثير صور بدن الإنسان الصغير ومحفوظية
أصلها ومضاه كمحفوظية هوية ذلك الإنسان ، فاداصل ذلك الثابت المحفوظ الدائم صورة
للعمر والنفس مادة له والمادة مائة في الصورة اتصفت بحفة من الفنى والدوام والثبات سره .
(١) المراد بالهوية مطلق الاتحاد وبأقسامها العلل والنجانس وجوه أو المراد

فصل (١)

في الواحد والكثير

اعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دلر إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء ، فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد ، ويوافقه أيضاً في القوة والمصف ، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أن المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم ، فبالعري أن تتكلم في الوحدة وأحوالها المختلفة مثل الهووية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ، وتتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الفيرية (١) ، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر تشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشقبقها. فنقول : إن للوحدة كلما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام .

فمنها إنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه ، فقد قيل في الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه واحد وهذا يشمل على تعريف الشيء بنفسه ، وعلى الدور أيضاً لأن الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة . ويقال في تعريف الكثرة : إنها المجتمعة من الوحدات ، وهذا أيضاً تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة ، وهو

بما هو هوية العمل وبأقسامها العمل بالهات والعمل بالمرض ، لا العمل الداني الأولي ، والعمل الشامع والمواظاة والاشتقاق إذ لا يبحث عنها بتحقيقها ولكل من الاحتمالين مرجح أما مرجح الأول فذكر التجانس وأشباحه فيما بعد بالتفصيل ، وعدم ذكر أقسام العمل بالتفصيل ومقابلتها للفيرية . وأما مرجح الثاني فعمل التجانس وهو حقيقياً للهووية في قوله وأحوالها المختلفة مثل الهووية والتجانس - سره .

(١) هذا من باب ذكر الخاص بعد العام إذ الثير ان اما أن يبعد في النهاية منها الثلاث أولاً فاما ان يمكن اجتماعهما في محل واحد منها الخلفان واما ان لا يمكن منها التقابلان - سره

مأخوذ (١) صريحاً وضماً في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة ، فيشتمل على الفاسدين المذكورين في مقابلتها . ونفس على ما ذكرنا من أثر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق إن تصورهما أولى مستغن عن التعريف .

لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو إن الكثرة تعرف عند الخيال ، والوحدة عند العقل ، فكل منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بحدتها لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأن ما يرسم في الخيال محسوس ، والمحسوس كثير . والوحدة أمر عقلي لأن المفولات أمور عامة أولاً ما يتعرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلامها واحداً ثم يقسمه إلى كذا وكذا ، وإلى ما لا يكون كذا ، فلئنا نعرف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفاً تنبيهاً ودلالة على أن المركب بهذه اللفظة الشيء المقبول عندنا عقلاً أولاً وإشعاراً عليه بسلب هذا منه ، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي ، وفي الثاني (٢) تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي ، فلا يلزم دور على هذه الطريقة .

فنقول : الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم ، والتفريد بالعمئية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه ، فلا يصدق عليه إنه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التفريد ، وعند التفريد يندرج لأنه لا ينقسم من بعض

(١) أي الاجتماع مدلول صريحاً لمينة الجمع المخصوص أعني لفظ الوحدات ومدلول التزاماً للفظ الوحدات لدلالته على الجمع ودلالة الصداق على الخيوم الكلية اللازم الصادق عليه والجمع هو الكثرة - سره .

(٢) أما كان تنبيهاً لا تحريفاً لأن التعريف انما هو بالقول الكلية لا بالمحسوس الجزئي والخيالي محسوس جزئي فلا يكون كائناً ، وفي سلبه أيضاً بانهو سلب ليس تعريف اذ معلوم أن كل شيء ليس غيره ، مثال ذلك أن نعرف الإنسان بالقول الكلية من الحيوان الناطق وفرضت أنه يدهي ولكن تنبيه عليه بالجزئي وحول : الحيوان الناطق القول بديهياً كريد - سره .

الحيثيات ، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور ، فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود ، وذلك أحق الأشياء بالوحدة ، وقد يكون غيرها .

وهذا ^(١) على ضربين حقيقي وغير حقيقي ، وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها ، وهي إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها ، أو لا مقومة ولا عارضة ^(٢) لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة .

والأول قد يكون جنساً لها وهو ^(٣) الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوان ، وقد يكون نوعاً لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفمل أيضاً كزهد وكرم والمتحدين في الإنسانية والباطنية

والثاني قد يكون معمولاً لها وهو الواحد بالمعمول كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المعمول عليهما ، وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد بالموضوع كالكتاب والضاحك المتحدين في الإنسان ^(٤) المحمول عليه .

والثالث هو الواحد بالإضافة . ثم إن الاتحاد في الأوصاف المرضية والدائية يتباير

(١) هذا من باب تقسيم الشيء إلى الأقسام من وجه لان الواحد بما هو واحد الذي هو عين الوحدة الحقيقي أيضاً ، وقد أطلق الواحد الحقيقي على الحكي الأعم مباحثه - سره .

(٢) أي ولا عرضاً ، متفرداً في العمل وإن كان عرضاً غير قادر أي غير متفرد في العمل كالمعادن والماسة كما قالوا في القصة باختلاف معرضين قارين أو غير قارين - سره .

(٣) أي ما هو اشتياق متعددة هو الواحد بالجنس لا الجنس الذي هو جهة الوحدة كما صرح به بقوله كالإنسان والفرس فإن الجنس واحد جنسي وهما واحد بالجنس وهكذا في الباقي - سره .

(٤) فإن الإنسان وجهة الوحدة ينسبها لعارض لها أي خارج عنها ومعمول عليها لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو معمول على الشيء وخارج عنه ، والإنسان بالنسبة إلى الكتاب والضاحك كذلك ، ومباراة الشوارق هكذا كتابي وحده الكتاب والضاحك العارضين للإنسان الموضوع لها وهو خارج عنها ومعمول عليها ، وهذا هو معنى العارض - سره .

أسماءه يتناهي ما نسب إليه قاله شاركت في المحمول إذا كان في النوع يسمى مماثلة ، وفي الجذر مجانسة ، وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة ، وفي الوضع مطابقة ، وفي الإضافة مناسبة . وظاهر إن جهة الوحدة في الواحد والشهر الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وإن كان الأخرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلاً كالواجب تعالى بذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً ، وقد يكون واحداً عددياً أي شخصياً ، وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أو ينقسم ، والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء ، فإن قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به ، وإن أعداد القسمة و تصحيحها من أجل المادة . وقد يكون واحداً بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع ، وذلك إما أن يكون حاصله فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام ، وإن لم يكن فهو كثير ^(١) ويسمونه الناس غير واحد . والتمامية إما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء ، والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أي ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام ، وأما الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلاً أي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفاصل كالعقل والنفس الشخصيتين ، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجوداً عن وحدة حتى إن العشرة في عشرينه واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل ، فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ، وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم

(١) وفي بعض نسخ الهيات الشفاء وهو كبير بالين الهيلة - سره .

أصلاً في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا يتفصل وجوده عن ماهيته .
ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً قوة وفعلًا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد
ذهنيًا كالعقل والنقوس عند العشائين وما لا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحدة
كالعقل مما ينقسم إليها كالنفس الإنسانية .

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخطوط الماهية وقابل القسمة إلى أجزاء متشاركة
في الحد ، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحق باسم
الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتعلات العنصرية أجساماً للمقادير ، ومنه أيضاً ما لا ينقسم
قسمة الكلّي إلى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة كالفلكيّات أحق بالوحدة مما ينقسم
بوجهين ^(١) كالعنصريّات المركبة مطلقاً ومتاهة بالعكس ^(٢) كالمقادير من وجه .
ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعياً كالإنسان
الواحد المجتمع من نفس ذات قوى ، وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظم
وغيرها ، ووحدته ظل لوحدة النفس كما أن وجوده كذلك على ما مر في مباحث
الماهية .

ثم الواحد الممدى أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية ، وهو
من الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنية ، وكذا الأجناس بحسب مراتب بعدها
عن الواحد الشخصي نصف نسبة الوحدة إليها ، فقد علم أن الواحد مقول على ما تحته
بالتشكيك كما أن الوجود كذلك وأما الكثير فهو ما يقابل الواحد في
جميع معانيه . واعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لست

(١) لا مطلقاً متعلق بالحق ، وانقسامها بوجهين انقسامها قسمة الكلّي إلى الجزئيات
وانقسامها إلى المادة والصورة سره .

(٢) ي بالعكس من الملكيات فان المقادير تنقسم إلى الجزئيات ولا تنقسم إلى المادة
والصورة فان الإعراض بسائط خارجية سره .

أقول لإثباته لأن الوحدة عندما غير زائدة على الوجود، وذلك إنه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يستلزم لك أن الإنسان واحد فبين أن الوحدة ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أن كيفية عروض الوجود للماهيات على أي وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيلها ماذا تقتضيان ولا تكن من الغافلين. ومن جملة المضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود إعادة الواحد بتكراره العدد، مثلاً (١) لايجاد الحق المطلق بظهوره في

صور الأشياء، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونموته الجمالية وصفاته الكمالية، وكون الواحد نصف الإثنين وثلاث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وهي بعضها حشية وبعضها عقلية، كما أن بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل، ومن اللطائف أن العدد مع غاية تباينه من الوحدة، وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها إذا فشت حاله لا يوجد (٢) فيه، ولا في حقائق مراتبه

(١) عادية الواحد كل عدد مثال لآلية الحق المطلق في القيامة الكبرى - محمده .

(٢) لأن الأعداد تكرار الوحدة و تكرار الشيء ظهوراته وظهور الشيء ليس باثناً منه والا لما كان ظهوراً له بل شيئاً على حiale، ولما لم يكن كل مرتبة من العدد سوى الوحدة المكررة فان حشية العدد بالآلة ولاصورة له سوى صور الوحدات فالأثنان واحد و واحد والثلاثة واحد وواحد وواحد وهكذا بهذا حكم الأعداد بنحو الالية وحكم الوجودات بنحو الحقيقة، وأما الناحية الإمكانية فلها الاجراء الخارجية المتخالفة فاليات من تحف وجدران لا من سقف وسف متلا ومع كون المقوم لكل الأعداد ليس الا الواحد كانت ذواتها مختلفة وصفاتها وآثارها كذلك، و بينها من النسب الأربع التباين الكلي متلا لاشيء من الاتين بثلاثة ولا شيء من الثلاثة باثنين، وهذا من المجانب وبالجملة لا مثال للتوحيد في الامثال التي كالبحر والوج والشملة الجواله والدائرة والحركة التوسعية والقطعية و نحوها أعلى من الواحد والعدد ولعل للإشارة الى هذا قال سيد الساجدين علي بن الحسين عليهما وعلى اجنادهما وأولادهما

المختلفة غير الوحدة ، وإنك لاتزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ماتنفيه في مرتبة أخرى ، مثلاً تقول : إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين وأهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الذي يتكرر وجود الأعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازمه وخصائصه ، وكذلك يصح الثبات تقول لكل مرتبة : إنها مجموع الآحاد لاغير ويصح لك أن تقول : إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لأن كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد ، فلا تزال تثبت عين ماتنفي ، وتنفي عين ماتثبت ، وهذا الأمر المجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق (١) المشبه ، وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه .

وهم وتنبه: لاتصغ إلى من يقول الواحد من الاعتباريات ونواني المعقولات متشبهاً بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرى وهكذا حتى يتسلسل إلى غير النهاية ، وادفعه بهذا ذكر ما سلف من أن حقيقة الوحدة في واحديتها مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها ، اللهم إلا ببعض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة بولوحدة الوحدة وحدة أخرى ، وهكذا وخطرات العقل لا ينتهي إلى حد لأنه يذهب إلى لانهاية وبينهما فرق ، والأول غير مستحيل دون الثاني . وخلاصة القول : إن لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك المتاعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي بالمصدري أي كون الشيء واحداً ، ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية التي لانحقق لها خارجاً ، والآخر

الذي بهم بالحقيقة الأمثال العليا والاسماء العنصرية والظواهر الاعظم والنجالي الاتم من الصلوات أركبها ومن التسليمات أنماها الهي لك وحدانية المدد سره .

(١) في الكافي لحالات مع الله نحن هو وهو نحن وقال عليه السلام : داخل في الاشياء لا يا لسازجة سره .

ما به يكون الشيء واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها ، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الاتساعي طلق للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها ، فقد علم (١) أن الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الاتساعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مراراً .

شك وتحقيق : ليس لك أن تقول : الوحدة مغايرة للهوية ، لأن الجسم المنصل إذا لم يطرء عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصاً واحداً فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثرفهوية ذلك الجسم باقية ، ووحدته زائلة ، والباقي غير اسرائل ، فالهوية غير الوحدة لأننا نجيبك عنه بأن وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصال آخران بلذوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته .

فإن رجعت وقلت : حَبَّ إن تلك القوّة الاتصالية عدمت لكنّ الكلام في الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى ، وهي باقية الوجود في الحالين .

قلنا : الهويّة الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها ، وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ، ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي ، وهي إنما تنصف بحسب ذاتها بوجود امتدادي ووحدة

(١) عينة الوحدة للهوية معلومة من عينة الوحدة للوجود الحقيقي إذ قد علم سابقاً أن الشخص هو الوجود الحقيقي ولما انجر الكلام الى عينة الوحدة للهوية أيضاً استطراداً اورد لك والتحقق بقوله فليس لك أن تقول : الوحدة متغايرة للهوية الح كما ان الشك الثاني انما اورد على عينة الوحدة للوجود مجرد .

قابلية لا يروا عنها في جميع الأحوال ، بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة ، وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرأ أن عليها لأن^(١) اتصافها بهما إنما هو بالمرض لا بالذات . وظني أن سليم الفطرة لا يريب في أن الشيء لا يكون في ذاته محالاً لوحده وكثرته فإن هوية شيء لا يقبل التعدد .

و لعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشعر وغيره
انارة: إن الوحدة^(٢) مغايرة للوجود لأن الكثير من حيث هو كثير

موجود ، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

(١) بالمخالطة في هذا الشك امان باب احلنا بالعرض مكان ما بالذات فان الهوية الباقية هي هوية الهيولى ، وكما أن هويتها السمة بانية فكذلك وحدتها ، وكما أن وحدة الاتصال دائمة فكذلك هويته ، كبنو الوحدة الاتصالية مساوقة تخضع للوحدة الشخصية . واما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصورة الاتصالية لها الجسم في بادى النظر وبين الجسم بمعنى مجموع الهيولى والصورة فهوية الادل بالهوية التامى بانية سدد .

(٢) حق الكلام الذى نطليه الاصول السابعة ان الوجود المطلق ينقسم الى الواحد والكثير فذلك كبير موجود كما ان الواحد موجود ، ثم امانه كل موجود من جهة انه موجود واحد ينتج ذلك أن الوجود في نفسه مساوق للواحد ، ومن بقياس بعض مصاديقه الى بعض ينقسم الى الواحد والكثير ، فهناك وحدة عامة تماثل الوجود العام ولا مقابل له كالوجود ووحدة خاصة تقابل الكثرة وهي التي يفاير لها الوجود وبخلافها ويبحث عنها في هذه الرحلة لان الكثرة التي تقابلها موجودة وليست بوحدة ادالكثير من أقسام الوجود . وهذا بينه بظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الوجود الى ما بالفضل وما بالقوة ثم مساوقة الفعلية الوجود ، وتقسيم الوجود الى خارجي يترتب عليه الآثار وذهنى بخلافه ثم مساوقة الوجود لعينية ترتب الآثار الى غير ذلك ، و السرفى جمع ذلك كون الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب قوية وضعيفة وخالصة ومثوبة فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والعلية ونحوها تجري في جميع مصاديقها ، ثم مقاسة بين المصاديق الى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجهده القوى من وصف الحقيقة عافهم ذلك ، و من هنا يظهر ان ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة للوجود حق لكنه اساءت في الوحدة الخاصة القابلة للكثرة ، واما الوحدة العامة فهي بحالها تماثل الوجود وتعرض الكثير بها وكثير كما تعرض الواحد الى هذا يرجع آخر كلام المصنف - طمد .

بما هو موجود بواحد فإن الوحدة مغايرة للوجود ، نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لأنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة ، فيقال لك : إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث المعاهية لأجل التمييز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة ، لأن الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وإن أردت إن الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة إذ كما إنه موجود ، فهو واحد أيضاً إذ ما من شيء إلا وله وحدة ، لكن لقائل أن يقول : بعد اختيار الشق الأخير إن الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة ، فموضوعاها متمايزان مثلاً العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث أنها عشرة فها هنا شيان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ، فوحدة الكثرة لا تنافي تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة^(١) فيمكن أن يقال : الوحدة كالوجود على أنها شتى ، وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة ، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما أن الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله عدم الذي بإزائه ، والعدم المطلق بإزائه الوجود المطلق والذهوي إن وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي اعتبار أخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار . وتحقيق المقام إن موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلاً من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات ، لا أحد إلا بمجرّد اعتبار العقل كما هو التحقيق ، لأن كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية ، كيف ولو كان الحجر الموضوع بجانب الإنسان موجوداً في الخارج لا يسط شيء من التقاسيم ، ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

(١) هذا مع للصغرى - سرده .

في العشر إذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى وكذا المركب من الكيف والأين ليس شيئاً منهما فيكون مقولة أخرى ، وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرابعة إلى العشارية إلى مئتين كثير ، وكذا الكلام فيما يتدرج تحت قسم كلي من الأجناس والـ : نواع . فقد علم^(١) أن الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئاً واحداً . لا يقال^(٢) المراد مما ذكرناه : مفاد القضية الوصفية وهو إن الكثير بشرط الكثرة موجود بنوع من الأنحاء ، ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما ، فالكثير لا يكون واحداً ومقتل ذلك إن صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها .

فلما : إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة العامة والوحدة بوجه آخر ، فلا يلزم منه إلا المنافاة بين نوع من الوجود ونوع من الوحدة ، وهذا ليس بضائر ، وكذا الحكم إذا قرر الكلام بأن وصف الكثرة لا يأتي عن اتصافه بالوجود فتقطع ولا تنزل قدمك بعد توهمها .

(فصل ٢)

في الوجود وما يقابلها

قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعبر عن الكثير من جهة اشتراكها في

(١) أي بشرط عدم صف الوحدة المطلقة ، وأما من حيث أنه كثير مقابل للواحد بالوحدة الخاصة فهو موجود ، ونأهيك في ذلك أنه أحد قسمي الوجود المطلق ينقسم إلى الواحد والكثير معاً مد .

(٢) هذا ليس اختياراً للشق الثالث إذ لا ثالث للشقين المذكورين بل هو اختيار للشق الأخير وهو أن الكثير موجود في الواقع لا في المرتبة لكن العبئة كانت معبولة على العبئة الإعلانية حيث اجتمعت مع الوحدة كما قال الجيب وهذا السائل جعل القضية وصية لينافي موضوع الكثرة الوحدة - س ر ه .

معنى من المعاني ، فالهوهو ^(١) عبارة ^(٢) عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما

(١) ي العمل المتعارف لا الاولى الذاتي-مرد .

(٢) هذا بجذاه ما قاله القوم : ان الاتحاد ملاك العمل ، وليس المراد بالعمل هو التصديق فان ما ذكره موجود في كل من القدم والتالي في القضية الشرطية وليس هناك تصديقان وهو ظاهر وكذا ليس مرادهم ان الاتحاد تمام ما يتوقف عليه العمل في القضية العملية فان الامكان وماهية الانسان متحدان وجوداً ، وكذا السواد والجسم لهما وجود واحد على القول الحق ولا يتم بذلك حمل ، فلا يقال : الانسان امكان والجسم سواد ما لا بد من ضم أمر رابط الى الحصول يربطه بالموضوع وهو الذي يدل عليه المشتق ، فحقاً : الانسان مسكن والجسم اسود ، بل المراد ان الاتحاد عدة ما يتوقف عليه العمل بوضوح القيام ان الوجود كما تقدم ينقسم الى لوجود في نفسه وفي غيره وينقسم الى الوجود لنفسه ولغيره ، واتحاد الماهيتين في الوجود من جميع الجهات يؤدي الى اتحاد الاثنين وهو محال ، فلا بد من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه ، ولا بد أن يكون الاختلاف في الوجود في نفسه وإلا لم يختلفا وحاد الى اتحاد الاثنين المحال ، ولا يبقى للاتحاد الا ماهو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض العمل الى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه الخافرة لنفس الاخر نوعاً من الخافرة حقيقة أو اعتباراً لكن أحد المفهومين موجود ناهك للاخر بطرده وجوده عنه عدماً متناً كالجسم والسواد حيث ان الوجود الذي يجمعهما بطرده عدم الجسم عن ماهية الجسم وعدم السواد عن ماهية السواد ثم السواد بطرده وجوده عن الجسم عدماً متناً وهو عدم اسودته ، وهذا معنى قول المنطقيين ان القضية تنحل الى عقدين عند الوضع الذي لا يشترطه الا الذات ، ولا يخصص من المفهوم الوصفي فيه الا أن يكون متناً مشيراً الى الذات فحسب ، وعند العمل الذي لا يشترطه الا الوصف الناهك للذات وهو الوجود الذي لغيره كما تقدم ، فهذه حقيقة العمل و يتبين بذلك أولاً ان العمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية يتحقق بوجود نفس هو الموضوع ، ووجود ناهي يتضمن الربط الى الموضوع وهو الحصول ، ومن هنا يظهر أن أجزاء القضية في الحقيقة موضوع ومصول وحكم ، واما النسبة العكسية التي ذكروها فان كانت فهي من شئون الحصول لاجز مستقل من القضية . وثانياً أن قولهم الهوهوية والعمل اما يتم بالاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً كلام لا يخلو عن مسامحة ما ، وحقيقة ما تقدم يراه من الاختلاف بحسب الوجود في نفسه والاتحاد بحسب الوجود لغيره وان شئت قل بالاختلاف بالذات والوصف والاتحاد في كون الوصف وصفاً لتلك الذات . وثالثاً انه لا يمكن العمل انما يتم بتعلق أحد الأمرين بالآخر تعلقاً ناهياً وقيامه به تحوياً من القيام تنوع العمل بتنوع هذا التعلق والقيام ، فمن القيام القيام الشيء بحسب نفسه بتنوع من العناية العقلية كقيام

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجى أو ذهنى سواء أكان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجوداً بوجود نفسه بذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان ، فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان ، ، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء أكان أحدهما موجوداً بوجوده بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض ، أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك ، فإن جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان ، فثبت أن جهة الاتحاد في الوجود هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجاً عنهما .

نتيجه تحصيلي : قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنواع الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيحكي ، ولأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرت بالقوة ، فالقول (١) بأن أجزاء المتصل الواحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من صفات الكلام .

١٥ الإنسان بنفس الإنسان والصل النقط من ذلك حل أولى ومن القيام قيام الشيء بطل وجوده . وبالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال والنقص في الوجود والحل التحقق من ذلك حل الحقيقة والرقية ومن القيام قيام العرض بسروحه أو ما يؤول إليه نوع من الساية العقلية و الحل الحاصل من ذلك يسي حلاً مناهياً شاملاً . و راجعاً إن الوجود حقيقة بما ذكر من حقيقتها لا يختص بالانضمام بخلاف القضية المشتبهة على التصديق فاجابا لا تحقق إلا في النفس - ط م د .

(١) أي احتمال كذا لأن هناك تلابكدا كيف ؟ و على قول ذيقرأ طيس احتمال من جانبه انه لعل الاجسام الصغار العلية التي جعلها مبادئ الاجسام مختلفة بالتنوع حتى لا يكون مساوية في قبول الاتصال والانفصال ولكن ذيقرأ طيس نفسه لا يقول به - سرده .

لكن لفائل أن يقول : قد لزم بما وضحت من معنى الوجود (١) صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل ، فتقول : هذا النصف من الذراع نصف الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مسجح للحمل موافاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو قرصة .

ف قيل في دفعه تارة بأن^{*} المعتبر في الحمل اتحاد الشئيين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحددين في الوجود ، وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعيين الشخصي لامن حيث الماهية ، إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء في دفع بأن^{*} كثيراً ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب . وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن^{*} الحمل مطلقاً وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن^{*} التعارف الخاصي حقه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما حقه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ، ويقتضي (١) اتصالية قائم وحدهما إذ لو كانت الوحدة السرفة لم يتحقق أو الكثرة السرفة لم يصدق .

وتصدي لإبطاله بعض الأماجد من مجده .

أولاً بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة .

وثانياً بأن^{*} الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن^{*} كون المتصل المقداري عين جزءه بحسب الأعيان أنما لزم من الاتحاد

(١) و معلوم أن الحرف لابد أن يكون مساوياً للحرف ، وكذا لو جعل الاتحاد في الوجود مناهلاً للحمل التعارف إذ المتطوّل لا يتخلف من العلة فليس من باب إيهام الانكاس وهو ظاهر - سره .

(٢) أي والحال إن الحمل يقتضي الخ وهما موجودان في مطلق الاتحاد من المائلة والجبانة ونحوهما ومع ذلك لا حمل فيها ، وليست الواو للعطف إذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يقتضي - سره .

بينهما في الوجود ، ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو أن الهوية عين الوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود، فظهر^(١) من هذا إن تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير سالحة لتسحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة . ثم قال في فك العقدة : أن معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث أنها أبعاد الأمر الواحد الموجود ، وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالمرض لا من حيث أنها أبعاضه ، والأجزاء المقدارية وإن كانت موجودة بغيرها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث أنها أمور موجودة^(٢) برؤسها اتفق أن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث أنها أبعاد الموجود الواحد فلا تباير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعطاه وإعطاه .

(١) تمرى بعض السطفتين حيث قال : كما خصه من بين مطلق الاتحاد الخ من الهوية ما كانت عين لوجود والهوية هي الاتحاد في الوجود في المائلة و نظائرها لا يصح الحمل لأن جهة الاتحاد فيها هي شبة الباهية التومية أو الجبة أو المرئية لاشنية الوجود بولك أن تقول : الكلي الطبيعي موجود بالباهية الموجودة أيضاً تصحح الهوية ، وليت شعري ان بعض الاما جدحت يقول باصالة الباهية كيف يسع له أن يقول الهوية عين الوجود ، وان أراد بالوجود الباهية المتسبة الى الجاهل فان الاتساب مقول لا يوجب التخص - سره .

(٢) ائني مواضع اخرى أقول : هذا مستقيم في المركبات الخارجية لا في البساط الخارجية لأن اللون في البياض لم يوجد بوجود على حده والعرق لنور البصر بوجود آخر وكذا الاجناس الاخرى للبياض كالكيف المحسوس والكيف المطلق ، إلا أن يراد بوجود الاجناس برؤسها وجودها مع حصول اخرى كوجود اللون مع القامض لنور البصر و الكيف البصر مع الضوء ، والكيف المحسوس مع اللوح ، والكيف المطلق مع المعاني ، وهكذا في اجناس البساط الاخرى وان لم يكن أغنها مواد كما في اجناس المركبات الخارجية ، والاولى أن يراد باختلاف الاجزاء العدية مطلقاً بحسب ماهياتها فان طبيعة الحيوان مبالغة لطبيعة الناطق ، ولهذا كان حق التجزئة والتجزئة الى الاجناس والفصول بخلاف الاجزاء التقديرية لاتحادها في العدو والتجزئة اليها ليست حق التجزئة وظهر أن الاجزاء التقديرية تجاوزت عن حد البية - سره .

وفيه إن كون الشيء جزءاً لشيء آخر يصدق فيه إنه مانع من تحقق العمل بينهما ، ولكن ذلك ليس بسبب غلبة المينية بينهما المتجاوزة عن حريم الفدر المعتبر منها في صحة العمل بل من جهة زيادة غيرية المخلة بالوحدانية المأخوذة فيه ، فإن المعتبر في الحمل والهوية وحنة الوجود في الطرفين واتينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار ، وهاتنا الأمر بالعكس من ذلك ، فإن الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصل إن المتصل الوجداني مالم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهماً وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المفارقة فيه أصلاً ، فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار ، وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معاً ومفادها إحداث الهويتين المنطقتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود ، فإن هناك هوية واحدة تنسب إلي شيئين التي هي معيار العمل .

فصل (٣)

في ان اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى سيرورة الداتين ذاتاً واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كائنا اثنين لا واحداً ، وإن كن أحدهما فقط موجوداً كل هذا زوالاً لأحدهما وبقاء الآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لأمر ثالث ، وعلى التقدير فلا اتحاد كما هو المفروض . وسبب الاشتباه لمن جاوز الاتحاد بين الشئيين ما يرى من سيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسماً واحداً ، كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكبجين وما يرى بحسب الكون والفساد من سيرورة الماء والهواء في إناء واحد ،

وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ، ولم يعلم أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاديين الشئيين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والأحكام العرفي من باب التجوز تنزيلا لعادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام . وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال ، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالعق في معنى به حالة (١) روحانية تليق بالمفارقات ، لأن^{*} هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه .

فصل (٤)

في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأن^{*} العدد (٢) كتم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ، ومن جمل الوحدة من العدد أول بالعدد ما يدخل تحت العدد فلا نزاع معه ، لأنه راجع إلى اللفظ بل هي شبه العدد لأن^{*} العدد لا يمكن تقومه إلا بالوحدة لأبما دون ذلك العدد من الأعداد ، فإن^{*} العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح ، فإن^{*} تقومها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ، ولا من تقومها بسبعة وثلاثة ، والتقوم بالجميع غير ممكن وإلا لزم تكرار أجزاء الباهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن^{*} كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه ، وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود إذا قدر المشترك بينها هو الوحدات .

ومن الشواهد إنه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الأعداد

(١) وهي الفناء الذي هو قرة عين العارفين وليست من باب اتحاد الاثنين - سره .

(٢) هذا وإن كل هكنا الآن الأعداد التي تحت عدد من النوازم القرية السبعة من جان

ذات اللزوم فهي كالدانيات له ، وعلى ذلك بناء كبير من مسائل الصاحب و بعض العلوم القرية - سره .

فلا يكون شيء منها داخلاً في حقيقته، فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس إلا الوحدة المتكررة، فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الإثنينية وهي نوع من العدد، وإذا انضم إليها مثلاًها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لا تنهاى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية، إذ التزايد لا ينتهي إلى حد لايزال عليه، فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر. وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والأوصاف من السمع، والمنطقية، والتشارك، والتباين، والعادية والمعدودية، والتعذير، والمالية، والتكسب، وأشباهها، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وهذا مما يؤيد (١) ما ذهبنا إليه في باب الوجود من أن الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما أن المجرد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الإثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ يلزمها محو ما لا يوجد في غير من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزم معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازل الوجود المطلق، والوحدة المسحونة المتقدمة على جميع المراتب المدنية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو متبداً كل وجود بلا واسطة، ومع واسطة أيضاً، والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود، وكما أن الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجدية، وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف السوعي بين الأعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة من نفس ذاتها بدواتها وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها السوعي نظراً إلى أن التفاوت بين ذاتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في

(١) أي كون العدد غير متقوم إلا بالوحدة وكونه حاصلًا بتكررها مما يؤيد - ص ١٠٠ -

الوحدات ، ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء . وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات فالحق دلالة على القدر المشترك بين المتخالف النوعي والمتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه .

فصل (هـ)

في التقابل

قد أشرنا إلى أن لكل واحد من الوحدات الكثرة أعراضاً ذاتية ولواحقاً مخصوصة كما أن لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها بالوحدة ^(١) والاشتراك والحلول ، بالإضافة إلى المحل بنحو كالقيام ، وإلى مقابلها بنحو آخر كالقابل ، وكما أن من العوارض الذاتية للوحدة الهووية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابلها يعرض لمقابلها بالميرية ، ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب ، والملكية والعدم ، والمدين ، والمتماثلين أما تحصيل معنى التقابل فهو إن مقابل الهووية على الإطلاق الميرية ، فالميرية منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع ، وهو معيه الغير في المحل، ومنه غير بالعرض، وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني، لكن الغير ^(٢) بصفة غير الذات اختص باسم المتخالف، وكذا

(١) بالوحدة تعرض لمس الوحدة كالوجود والملم وجوهها ولقائدها ومن كثره الأول وحدة هو المراد بالحلول مجرد الانصاف والعروض ولو عروفاً مفهوماً لأن الوحدة من العوارض التي السأخرة في الوجود للعروض - سمد .

(٢) هذا يصح به يصدق على السائل مع أن الغير في الشخص معنى بالآخر كما صرح به ولا يصدق على المتخالف لأن الغلامين معانزان بالذات ، ووجهه أن المراد بالصفة مثل معنى السطوق لأن الوصف النواصي إما عين ذات الموضوع أو جرت منه أو خارج منه ، ومثل ما يقول المتكلمون : الاتان اما مشاركان في الصفة العسية فهما المتلان ، والصفة النفسية عندهم

الشعر في التشخيص والمعدلات تخص باسم الآخر بحسب اصطلاح قاء كما أن^(١) الوجود هو^(٢) يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضاً من أقسام القيمة بوجه ، وكذا المعانسة والمساكلة ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة ، إذ لولا الكثرة ما سمحت شيء منها فمعهما من عوارض الكثرة أولى فإن جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن^(٣) المثلين هما المتشاكلان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك ، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما معتبان إنسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية ، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالشجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة و هو الذي يكون جنساً حين أخذه لا بشرط شيء ، وقد علمنا أن الطبيعة الجنسية إذا أخذت أبعادها مجردة عما يختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها تماثلية ، وكذا الحال في الأصناف الآخر من الواحد الغير الحقيقي ، فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف ، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا ، وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الخصائص عند تبينها من الدواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنها خارجية . والتقابل أحسن من القيمة إذ التباين بين الأشياء المادية إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مجرّد تباينها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة ، وأما التباين الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل^(٤) معه الاجتماع في موضوع واحد ،

❖ كروادية الولد وإنسانية الإنسان و الاقربا الضدان ان لم يجتمعا في محل واحد والغلغلان ان اجتمعا ، فالضد ان الغير بالصفة التسمية التي يباير الذات الاخرى مغايرة ذاتية اخفى باسم المتخالف ممدود .

(١) أي بحسب اصطلاح و يراد من الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذلك التبر

في التشخيص يسمى بالآخر بحسب اصطلاح ما وبالمثل بحسب اصطلاح آخر ممدود .

(٢) لعل المراد به إمكان وقوع استعالة الاجتماع لا وجوبه ، أي ان القضية جزئية فعلية

لا كلية دائمة لظهور أن كثير من الأنواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها كالعلامة ❖

فالتقابل^(١) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التماثل الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد يدخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي، وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة^(٢) مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين . قيل : وبقيد وحدة الزمان تقابل المتخالفين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والذهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أن عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر ، فما قيل : من أن التقيد بوحدة

الصفة في العمل والجمية والصورة على قولهم لكونها نوهين من الجوهر - ط مد .

(١) المراد بالموضوع ما يجري مجراه ولو بحسب الفرض العقلي حتى يشمل تقابل الإيجاب الذي يجري من القضية مجرى الموضوع لها ، وكذا المراد التقيد بالزمان الواحد فيما كان زمانياً ، وأما الخارج فن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا يلزم لتقيده بالزمان نحو الواجب واحد وليس الواجب بواحد ، ولو لا التقيد بوحدة الموضوع لثنى اعتبار التقابل ، توضيح ذلك أن النيرية وهي نوع بينونة ومغايرة بين شيئين بنفسك وبفصل به شيء من شيء تنقسم كما عرفت إلى غيرية بالذات وغيرية بالغير ، والنيرية الذاتية هي التقابل ومن المعلوم أن النيرية إما تكون مستتمة إلى الذات إذا كانت الذات مثبته بنفسها مغايرة غيرها أي مطلردة

للغير من نفسها حتى يتكرر من غير توحده ، ولا يصور ذلك إلا بان يتوحد كل منها مع شيء ثالث فيطرده مقابله من ذلك الثالث كالإيجاب والسلب في القضية والدم والبلكة في الموضوع وهكذا فنحقق ما يجري مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضرورية أغلظ رسمه - ط مد .

(٢) اعلم أن التقيد بوحدة الجهة لإدخال الأبوة والبنوة المطلقين لإخراج أبوة زيد وسوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضامتين لجواز نقل أحدهما لا بالقياس إلى نقل الأخرى بل أما المطلقان فهما متضامتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد إذا كان أباً وأباً ضرورة وجود المطلق في ضمن القيد ، فزيد من التقيد بوحدة الجهة ليسهل المطلقان الوجودتان في ذات واحدة في التعريف ، فانهما وإن اجتمعا في موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فلن أبوته بالقياس إلى ابنه وبشوته بالقياس إلى ابنه من البان

قد سره الشريف .

الزمان مستدرك لأن الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح ، وكان الفائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وحلولة الحدثان . وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأن سبغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات ، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لآ ذات لهما ، وإن أمكن الاحتذار بأن معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني ، والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أن المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة .

وأما وجه كون التقابل أربعة أقسام إن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولاً ، والأول أن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة ، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلبي وإيجاب . والثاني إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما متضادان وإلا فهما متضادان .

وقد يقال : في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أولاً وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضادان أولاً فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ، فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل ، للوجودي فهما العدم والملكة ، أو لا فهما السلب والإيجاب .

ويرد عليه ^(١) الاعتراض إما أولاً فيجوز كونهما عدميين كالعدم واللامعي المتقابلين بالسلب والإيجاب . وما يجاب به من أن اللامعي بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأن تعقل البصر لا يتوقف على انتفاعه ، وتعقل سلب انتفاع البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهومهما وإن كانا ^(٢) متلازمين صدقاً ، والغلط

(١) أي على وجه الظبط الثاني لا على الأول إذ يصدق أن أحدهما عدم للآخر لكن الاعتراض الثاني يرد عليهما بل بالثاني الصق كما لا يخفى - سره .

(٢) بل لا تلازم في الصق أيضاً لأن سلب انتفاع البصر يصدق على المحكوم البحت إذ السلب لا يقتضي وجود الموضوع وقدر نظير هذا في تقيضي المتساويين ونحو ذلك - سره .

ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

وإما ثانياً فبأن^١ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كالوجود للحركة لعدم مع انتفاء سخوته اللازمة لها عنه ، وليس داخل في عدم الملكية ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي .

ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض بأن^٢ التقابل أولاً وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخوة و انتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلاً لها بالعرض .

واعلم أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدّها في باب السلب والإيجاب لأن منافي الشيء إما رفعه^(١) أو ما يستلزم رفعه لأن ما عداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك في منافاة رفع الشيء معه إنما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العدل بالمنافاة بينهما بالتوقف بسجرتي ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلاً وإجمالاً ، وأما منافاة^٢ يستلزم رفع الشيء له^٣ فإنها هي لاشتغالها على الرفع فيكون منافاته لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب والسلب ، وأما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل .

وفيه بحث^(٢) إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم

(١) هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل في غير مورد الإيجاب والسلب بالعرض لا بالذات مع .

(٢) لما كان القائل فهم من الرفع في قولهم تبيض كل شيء رفعه ما يرادف النفي والسلب وبني عليه الكلام أورد عليه المصنف راء أن لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين وهو السلب لأنه الذي يرفع الإيجاب دون الإيجاب ، ثم أجاب بأن الأولي أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخفه بمعنى العاقل أو الفضول بمعنى يصدق التعريف على السلب والإيجاب جميعاً لأن السلب رافع للإيجاب والإيجاب مرفوع بالسلب هذا ، والأولي أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقق في كلا طرفي التقيض مع .

أن لا يتحقق بين الشئيين أصلاً ، فإن أحد الطرفين في السلب والإيجاب وإن كان منافياً بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافياً لمقابله ^(١) بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم ^(٢) للإيجاب ، والأولى ^(٣) أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق ^(٤) الذي يمكن أخذه بمعنى المعامل ^(٥) أو المفعول .

فصل (٦)

في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها

فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب ، وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الامر كزيد أبيض ^(٦) وليس زيد بأبيض ، وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ^(٧) ورفعه في نفسه كالبيان واللابياض

(١) لا ليس رصاً له بل مرفوع له ^(٨) .

(٢) دن نقيض الالاسل ليس هو الانسان بل قبضه رفع الالاسل المستلزم للانسان ^(٩) .

(٣) الاولى الذي ذكره هاهنا انما هو ما سبق ذكره في فن البرقيات حيث يستدل ببيان

ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و هو ان الرفع أهم من أن يكون مفهومه أو حقيقته ومصادقه ^(١٠) .

(٤) هذا نظير قول بعض أهل العربية في الصدقة ان المراد من المصدر هو القدر

المشترك بين البنى لمعامل بمعنى العمادية والبنى للمضول حتى المصودة اذ كنا أن كل مصودة ترجع الى جناس لان كل المضائل والفواضل ظلاله فكذلك كل عامدية أيضاً بحوله رفوته ^(١١) .

(٥) بان يقال قبضه أو مرفوعه ^(١٢) .

(٦) اي أبيض زيد ولا يبيضه فلا يكون قضية ^(١٣) .

(٧) ان كان المراد من ضم الرفع والتثني الى المفهوم الفروض منه بانه مفهوم

فقط كل لازمه تحقق مفهومه فال مفهوم آخر ، وكان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذي بين كل مفهوم ومفهوم غيره وهو الانزال والانسلاخ الذي بين المفاهيم لا يزيد من ذلك ، وان كان المراد *

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالعمل كزيد أبيض ، وزيد لأبيض ، فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وحتم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء موافاة أو اشتقاقاً كان اثباته له تحصيلاً واثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول وإنما يتنافيان صدقاً لا كذباً لجواز ارتقاعهما عند عدم الموضوع ، ولذا قال الشيخ (١) في الشفاء : إن المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس ، فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد (٢) في زمان واحد محال . وقال أيضاً : معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره ، ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجوداً في نفسه أو لا وجوداً لغيره انتهى ، فقد علم مما ذكر أن التقابل أعم من التناقض المعروف باختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً كذا وكذا لتحقيقه في المفردات دون التناقض ، فقد سمى من قال : إن التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلب ، وكذا ما وقع (٣) في عبارة التجريد إن تقابل السلب

شبه بما هو حاك عن بطلان الوجود كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث أنه حاك عن الوجود ، ورجع الأمر إلى التناقض في القضايا بمثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالعمل . ومن هنا يظهر أن النظر العرفي يؤدي إلى اختصاص تقابل التناقض بين القضايا بأن التناقض اللاحق بين المفردات كالإنسان واللاإنسان وقيام زيد وعدم قيامه لا يتم مع الفرض من القضيتين الموجبة والسالبة في مورد معلوم بالذات بين الإيجاب والسلب وهي القضية المنفصلة الحقيقية السالبة بأول الأوصاف ما إن يصدق الإيجاب وما أن يصدق السلب ، وإليها يعود قولهم الإيجاب والسلب لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ط .

(١) أي لاجل أن هذا التقابل يكون في القضايا في المفردات قال كذا - سره .

(٢) أي صدقهما في مورد واحد محال إذ سيأتي أن عدم اجتماعهما بحسب الصدق لا

موضوع ولا محل لهما - سره .

(٣) أقول : مراد المحقق الطوسي قدس سره كما في التوارد أن هذا التقابل غير راجع

إلى الوجود الخارجي لأن موضوعي السلب والإيجاب في التناقض نسبتان لا تحقق لهما إلا

والايجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب ، كيف وتقابل التقيتين ليس من حيث إنهما تقيتان ؟ ولا باعتبار موضوعيهما بل باعتبار الايجاب والسلب المخالف إلى شيء واحد ، فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللهم إلا أن يتكلف كما في بعض شروحه ويراه من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع ، وهما أمران عقليتان و اردان على النسبة التي هي أياً عقلية ، فإذا حصل في العقل كان كلاً منهما عقداً أي اعتماداً ، وإذا هبتر. عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولاً . ثم بما حققنا من أن التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع عاقل : إن بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل ، وصرحوا بأن لاتحاد بين الصور الجوهرية ، إذ لا موضوع لها لأنه المحل المستغنى عن الحال ، ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التقوم . واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فاثبتوا التصاد بين الصور النوعية المنسوبة ، فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعاً أو محلاً أن المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ، ومعلوم أن من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتصاد (١) فإن قولنا كل حيوان إنسان تقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان

في النفس كما في القضية المحولة أوفى اللفظ كما في القضية الملوطة والتقابل هو أيضاً نسبة فكان نسبة في نسبة بل النسبة السلبية سلب النسبة ، ومن العجائب انه قدس سره اعترف بذلك في قوله بعد أسطران تقابلها إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ مجازاً الخ والمحقق قدس سره لم يرد إلا هذا ، ولعل المصنف قدس سره ظن أن المحقق قصد بيان منشاء هذا التقابل ومرجه الفاعلي وأنه في أي شيء بالذات وفي أي شيء بالعرض ، وليس كذلك بل هو بتدعيم موضوعه وبيان مرجعه القابلي - سره .

(١) جريان التصاد في القضايا مبني على السامحات المسمولة في المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها بأي تعريف عرف ، والذي ذكره الشيخ أسدق شامد على أن إطلاق التصادين على الموجبة والسالبة الكلبيين لا يجاوز حد التسمية - طمد .

وضد لقولنا لاشيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء : ليس الكلي
 السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض ، بل هو مقابل من حيث هو سالب
 لمحموله مقابلة اخرى ، فلتسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان متقابلين اجتماعاً
 صدقاً أصلاً ، ولكن قد يجتمعان كذباً كالأضداد في الأمور انتهى . مع أن القضايا
 لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه ، وكلام هذا القائل لا يخلو
 من خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنما وقع منهن في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب
 المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف
 بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء أكان عدم الاجتماع بحسب الوجود
 والتحقق أو بحسب الحمل والصدق ، كما يقولون كل اختلاف المذكور بينهما في مطلق
 التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللا فرس بمثل البيان الذي ذكره ، لعدم
 كون الفرس ذا محل وذلك ظاهر

ومن أحكام الأيجاب والسلب إن تقابلهما إنما يتحقق في الذهن أو اللفظ
 مجازاً دون الخارج لأن التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبها ،
 وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب ، والسلوب اعتبارات عقلية
 لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة ، وأما عدم الملكية فله حظاً من
 التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له لا أمر موجود قابلية التلبس بمقابل هذا عدم
 وهذا القدر من التحقق الاختياري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج ، فإن لكل
 شيء مرتبة من الوجود ، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحققة في
 الخارج أي نحو كل من التحقق كالأصانية والحيوانية من الذاتيات ، والمشي والكتابة
 من المرضيات .

و من أحكامهما عدم خلق الموضوع عنهما في الواقع لافي كل مرتبة

من مراتب الواقع ، فإن الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية ^(١) يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجوداً أو معدوماً ، وكذا المرئيات في مرتبة الماهيات من حيث هي كما علمت .

ومن أحكام هذا التقابل أيضاً إن تحققه في القضايا مشروط بشان وحدات مشهورة ، مع زيادة وحدة هي وحدة العمل في القضايا الطبيعية ، لأن بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالعمل المتعارف فيصدق تقينه عليه مع أنه فيصدق على نفسه كسائر المفهومات بالعمل الأولي الذاتي ، وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكيفية لكذب الكلّيتين مع تحقق الوحدات ، كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوانات إنسان ، فعلم أنها ليستا متناقضتين وإن كانتا متصادمتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الصديق معاً وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوانات إنسان وليس بعض الحيوانات إنسان ، وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر وإلا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب السروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ، ومن خاصية ^(٢) هذا التقابل استحالة الوساطة بين المتقابلين به ، وامتناع اجتماعهما صدقاً وكذباً ، فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو من طرفي سائر أقسام التقابل ، ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب ، ومن جملة التقابل تقابل التضايف والتضايفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما ^(٣) لا يصدقان على شيء واحد

(١) بالإضافة اليباية لا بالنوصيف اذ ليس الماهية ولازمها وكذا بين المتضادتين العلاقة الذاتية موجودة وليس أحدهما في مرتبة ذات الآخر - سره .

(٢) يرأى من مظهره تكرار مع قوله ومن أحكامهما عدم الخلط الموضوع بينهما ولكن لا تكرار في الحقيقة بل ذكر عدم الخلط هناك كل تمهيداً لذكر الخلط في المرتبة هو ان السلب والایجاب اللذين لا يعنونهما شيء في الواقع كانت المرتبة خالية منهما . وأيضاً قد احاطنا بعدم الاجتماع بحسب الصلح أيضاً - سره .

(٣) هذا هو الحق الذي لا مرية فيه فان مرض كون كل من الوجودين أي بياهما معقولا

من جهة واحدة وإحدهما لا تنقل إلا مع الأخرى .

ربما اشتبه عليك الأمر فتقول : كيف يجعل التضايف قسماً من وهم وتبنيبه ؟
التقابل وقسماً للتضاد ؟ والحال إن التضايف أعم من أن يكون تقابلاً أو تضاداً أو تماثلاً أو غير ذلك بل يكون جنساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لنفسه وقسماً له أيضاً .

وربما يجاب عنه بأن مفهوم التضايف أعم من مفهومي التقابل والتضاد (١) المعارضين لأقسامهما ، وهذا لا يناقض كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مبايناً له ، فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاد لكن من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعم منه والآخر مبائن له فلا منافاة .

وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل ، ومن حيث أنه معروض لصفة من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو أعم من مفهوم الجنس هو من حيث أنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه .

والحق في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف (٢)

بالنسبة إلى الآخر بوجوب التوقف المتبادل بينهما ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد . على أن التقابل غيرية بالذات ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد من جهة واحدة ولي موارد من كلام المصنف ما يشعر بأن التضايف لا يأتي من اجتماع المتضادين بل أنه كالتماثلية والمطلوية ونحوهما بل الاجتماع ينتج فيما ينتج لسبب من خارج كالتلية والمطلوية هذا ، والحق خلافه ولنكلام تمة ستوا عليك في مطلب طمد .

(١) يعني أن مفهوم الشيء لا يلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشيء مثلاً مفهوم الإضافة ليس بإضافة بل كيف ، ومفهوم العرف ليس متى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعاني المستقلة ، ومفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقولة الإضافة فافهم ولا تتأمل - نده .

(٢) أي مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراد في الجملة لا من حيث هو ولا من حيث الصدق على جميع الأفراد إذ قد أشكل في كون بعض أفراد التضايف كالإضافات التشبيهية الأطراف من التقابل المتضادة الأطراف أيضاً التي كالتماثلية والمطلوية فضلاً عن نفس مفهومه من حيث هو ، وكثيراً ما يكون مفهوم الشيء قد رآه كمفهوم الشيء العام ، ومفهوم الكلي ،

من أقسام مفهوم التقابل لكون مفهوم التقابل مقابلاً عليه التضايف ، وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلّي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس ، وفي الأمور الذهنية والموارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرد كما يكون فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلّي ومقابل له أيضاً باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين (١)

فمفهوم التضايف ، ومفهوم الماهية العامة ، وكفص المفهوم وغير ذلك . والعرق بين الإجابة أن بناء الأول على التفرقة بين المعارض والمعارض ، وأن في المعارض نسبة من النسب الأربع تخالف النسبة في المعارضات ، وبناء الثاني على التفرقة بين التضايف من حيث هو وبين التضايف التقابلي وأن هذا هو قسم من التقابل لذلك ، وبناء الثالث على التفرقة بين العمل الذاتي الأول والعمل الشائع ، فلا فرد في كون مفهوم التقابل بالعمل الأول تقابلاً بالعمل الشائع مصداقاً للتضايف لا التقابل ، ومفهوم الشيء قد يكون فرداً لفرد ، كما قد يصدق عليه مقابله فيتقابلان باعتبارين ، كما أن الوجود والعدم يعتبران لا باعتبار التقابل فبناء الجواب هو العرق بين العاملين . وأما قوله مفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل فيبيان للواقع ولا دخل له في الجواب عنه .

(١) يكرر دة في كلماته كون هذا التضاد المذكور كما بين أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد ، وإن الضدين يجب أن يجتمعا في جنس قريب جداً وأن الجواهر لا تضاد فيها مبنياً على الاصطلاح ، وهذا يشهد على أنه إذا اعتبر من هذا التضاد ما يتصل من تقسيم التقابليين وهو أن الضدين أمران وجوديان غير متضادين لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة وأما ما ورد ذلك فأنما هو مبنى على الاصطلاح والوضع ببناء الأحكام في الأبحاث العقلية على الاصطلاح البجرد بعيد غاية ، ومن المعلوم أن إضافة قيود آخر على الحد الخارج من التقسيم تصود أقساماً أخرى من التقابل ، على الباحث أن يعتبرها ويسببها أو يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها ، والذي ذكره هذا للتضادين أمراً وجوديان غير متضادين متضادين على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف والذي يمكن أن يقال في بيان أن القيود الثلاثة الأول أخص كونها أمرين وجوديين متضادين إنما لزم اعتبارها لحصولها من التقسيم المذكور سابقاً وهوان التقابليين إما أن يكون أحدهما مضافاً للآخر أو يكونا وجوديين وعلى الثاني إما أن يكون كل منهما مقولاً بالقياس إلى الآخر أولاً ، والثاني هما التضادان فهما أمران وجوديان غير متضادين أو إما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم أن اعتبار التقابل والتفريق الذاتية بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتعد به كل من الطرفين نوعاً من الإبعاد

والمشتادان على اصطلاح الشائين هما ^(١) الوجوديان غير المتمايعين المتعاقبان

فيطرد الطرف الاخر من ذلك التاك والالتى اعتبار التقابل ، فهناك أمر يتعد به كل من طرفي التصاد وحيث كانا جيباً وجوديين والشيء الذي يوجد له ويتعد به الامر الوجودى هو الموضوع الاعم من محل الصور الجوهرية وموضوع الاعراض غير أن اختلف غاية الخلاف يوجب نفي التضاد عن الجواهر فلا يبقى الاموضوع المرض ، ويظهر من هنا ان المتضادين يجب أن يكونا من الاعراض وأن ينصرا في اثنين وأن يكون لهما موضوع واحد يتماقبان عليه ، وأما اعتبار دخولها تحت جنس فلان الصور الجوهرية تتصو وجوداً مع موادها فتحصل منها جيباً هوية واحدة فلو صبح فيها تضاد لكفى ذلك في طرد كل من الطرفين الاخر من مادته التى اتعد بها نصار هو هي وأما الاعراض فاد كانت موضوعها محلاً مستتباً عنها في وجوده لم يحصل من مجرعه الموضوع ومرض هوية واحدة حتى ينتج اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الاخر بل المرض لا يطرح المرض وان فرض اتعاده مع موضوعه نوعاً من الاتصاد ؛ فان المرض لا يصير فيه عين المرض الاخر اذا حل عليه بخلاف الصورتين الجوهريتين اذا حلنا مادة من المواد ، فمن الواجب مضافاً الى اعتبار موضوع محل فيه المتضاد ان اعتبار آخر يتعد به كل من طرفي التضاد اتعاداً يصير له المتضادان هوية واحدة فيطرد كل منهما الاخر فيكون ذلك طرداً له من نفسه والامر الذى هذا وسطه هو الجنس الذى يدخل تحت أنواعه فتصير هي هو ، فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد . ثم غول : ان هذا الاتحاد انما يتم بين النوع وان شئت قلت بين الفصل الذى هو فلية العدد التوحي وبين الجنس الذى يقسه ويصله ذلك الفصل وهو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا صلة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتصيل حقيقة ، وقد تقدم ذلك في مباحث الماهية فمن الواجب أن يكون الجنس الذى يدخل تحت التضاد ان جنساً قريباً ومن هنا يظهر ان التضاد انما يتحقق في جنس من الاجناس المرضية منحصر في نوعين لا ثالث لهما ، وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فهو انهم حكموا بالتضاد في امور ثم وجدوا اموراً اخرى متوسطة بين طرفي التضاد نسية كالسواد والياض اللذين ذهبوا الى تضادهما ثم وجدوا الصفرة والحمرة وغيرها من الالوان متوسطة بينهما هي بالنسبة الى السواد يان وبالنسبة الى الياض سواد فحكموا بتركيبها من الطرفين و ان الضدين بالحقيقة هما الطرفان فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدين ، ومن هنا يظهر ان المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتباير بالنسب والاعتبارات بل يختلف الطرفان ويتبايرا بذاتهما وفي ظهما فهذا القيد بمنزلة الايضاح لسنى التقابل بينهما على حد

(١) الاولى أن يقال : هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعلق أحدهما على الاخر المتعاقبان الخ لان الاقسام الاربعة من التقابل مساوية في العزلة والجهالة ولقد صرح بذلك في مبحث الكيف فرسب عدولهم عن ذكر كل من الكم والاعراض النسية ففى تعريف الكيف الى ذكر خواصها التى هي أعلى الا أنه قد سره لم يبال بذلك هاهنا لانه قد عرفنا المتضامين أولاً ، ✽

على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرَّت الإشارة إلى أن الطوائع الجنسية لا يتقابلان بالتضاد إنما يعرض للأشكال الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء .

وقد ظن بعضهم وفروع التضاد في الأجناس لزعمهم أن الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لأنواع كثيرة ، وهذا الظن باطل من وجهين :
الاول إن التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدماً للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود ، والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود .

والثاني إنهما ليسا بجنسين لأن الخير والشر إما أن يراد بهما ماهو بحسب الواقع وقد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود وعدمه ، وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكل ما يوافق ويلائمه تسميه خيراً ، وكل ما يخالفه وينافره تسميه شراً ، والموافقة والمخالفة سائر ما أشبههما من سبب اعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنساً باعتبار وصفها لها ، وأما إذا اعتبر نفس الملازمة والمنافرة مجردتين عن صفتيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية بالتضاد بينهما (١) ليس تضاداً بين الجنسين ، ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلية تحت جنس واحد قريب ، وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقماً على هذه القاعدة لأن كل

إن قلت : لم يكن حاجة إليه لخروج المتضامين بالتقابل على موضوع واحد كما قال الشيخ في قاطي نور باسم الشك ، و أما المتضامان فليس يجب فيهما التقابل على موضوع وسيله الصنف .

قلت : لا شبهة في جواز تقابل المتضامين كالأبوة والبنوة وغيرها على موضوع ، وكلام الشيخ أيضاً دال على ما ذكرناه كقوله ليس يجب قوله يلزم لا محالة فانتظر .

(١) أي لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق في الملازمة والمنافرة من الإضافات فيهما تقابل التضاد .

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية ، وكونه فضيلة أو رذيلة إما هو ^(١) صفة عارضة له لأنها مقومة له ، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس لبعضائل والردائل النفسانية ، ثم إن الشجاعة ليستخذد الشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تصاد الشجاعة مع دل مسهما تصاد بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة ، وكذلك من التهور والجبن ماهية لها عارض ، هو كونها رذيلة ، والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض ، وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة . ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد إن ضد الواحد واحد ، لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر ، فإذا كان الشيء بوحداً أولاً أضداداً فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالضد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرغ من أضداداً وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد العار من حيث هو باره ، ويضاد البارد من حيث هو حار ، ويضاد كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها ، فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد ، وأما العار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلها تضاد بالعرض ، فمن الخدين ما بينهما وسائط ومثلها ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقياً كما بين العار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو من جنس الطرفين كالأخفيف والأثقل ، فإن الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف الأخفيف والأثقل لخروجهم من جنس الخفة والثقل كالملك

(١) بل الحق أن الفضيلة والرذيلة من السمات الاختيارية حيث اعتبر في تعريفها قولنا : يسمى أولاً على أن مفهوم الرذيلة عدمية وهو ظاهر . طمعه .

وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج والسواد للثار وقد لا يكون وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالمسحة ^(١) والمرض للإنسان أو يمكن كثقل والخفة للفلك ، وعلى هذا الاصطلاح ^(٢) لاتحاد حقيقياً بين الجواهر إلا باعتبار ما يمرض لها من المتضادات ، وأما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متعاد حقيقي ، وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التصادمية الغلاف ، فالسواد عندهم كما يصاد البياض يصاد العمر أيضاً لأن اصطلاحهم يشمل ذلك .

وها هنا إشكال قوي وهو إن المقولات العالية قد علمت شك وتعليق: أن لاتحاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يمكن في امتناع الاجتماع ، فإن العلم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة ، فلا بد من كون ^(٣) المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل ، فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل ، فالمتعادان بالذات هما الفسلان ، على أن الفسلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتيهما كما سبق ، وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف ، وأيضاً تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد فيمتنع تصور إذلا استقلالها في الوجود حتى

(١) هذا بناء على نفى الواسطة بينهما خلافاً لبعض الأطباء القائل بالواسطة كمال الشيخ

والطفل والبالغ - سره .

(٢) رجع إلى أول الكلام أي اعتبار الموضوع لا المحل في التعريف المذكور وسره .

(٣) لا يلحق أن عدم اقتضاء الجنس البعيد بقاءه جنس جيد التضاد بين أنواعه لا ينتج

اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل في تحقق التضاد اللهم إلا أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس فاضم من ارتفاع التضاد من بين الاجناس السالطة والاجناس البينة وخالة الجنس القريب في مسألة التضاد بوقد تقدم ما يمكن أن يقال في ذلك . على أن حصر المقولات في الشرة استقرائي لا عقلي - طبعه .

يسبب إلى الموضوع الواحد ، ولا يمكن تعاقبها ^(١) على جنس واحد كما علمت .
ويمكن التفصي عنه بأن الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما
موجودان بوجوه واحد بلا تفاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج ، صفات
المصول هي الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ، ولما
كان التصادم من الأحكام الخارجية للمتضادات ^(٢) فلا محالة يكون الموصوف بها
الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول ، والحاصل إن التصادم بين المتضادين
وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في المحلول في موضوع باعتبار
نوعيتهما ، لأن المحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في
التحصل الخارجي ، والفصول لا استقلال لها في الخارج ، واتصاف كل من النوع والفصل
المفهوم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لا بالمرئ لاتحادهما في الوجود
الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مدايرتها في الذهن .
ومتأ عدا في المتقابلين المطلقة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجودياً
والآخر عديمياً أي عدماً لذلك الوجودي سواء كان ^(٣) بحسب شطبه في الوقت أو

(١) المذكور الذي ذكره أو كان تقوم النسلين بالجنس وهذا شيء آخر وهو أنه قد
مران الفصول الخمسة للجنس انما ترد على العصب الجنسية فان نسبة الكنى الى مانعة نسبة
الاباء الى الاولاد لا نسبة أب واحد اليهم مادن لا يلزم نواردها لعل على مصول واحد فها هنا
يقول قدس سره اذالم يمكن تعاقب الفصول الخمسة على جنس واحد مع أن نفسه جائز فكيف
أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تعاقبها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع
واحد والاول أدق - سره .

(٢) فان قلت : التصادم ربما يكون بين الامور الاعتبارية كفهومي الجنس والفصل
فكيف يصح كونه من الاحكام الخارجية للمتضادات قلنا : المراد من ان تضاد الامور الخارجية
اساهوم من الاحكام الخارجية لها وهذا لا ينافي عروض التضاد للامور السعنية بحسب اعتباراتها
الظلية مع قدس سره الشريف .

(٣) مطلق بالعدم باعتبار القوة التي في هذا العدم أو بالوجودي أي سواء كان ذلك
الوجودي ممكناً بحسب شطبه الخ - سره .

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً ، فالعمى ^(١) والطلعة ، وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والعرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى ، وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عديميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقول قد يصدق على المعلوم وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشئ على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار ، والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى ، لا كاليجرو قبل فتح البصر ، واصطلاح المنطقيين ^(٢) في العدم والملكة هو المعنى الأول ، وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرّه ^(٣) كونهما

(١) أي الأعم من مثل عى القرب والا كمن غير هاذ كعدم البصر الذي بعد الانتفاء بالملكة بعده من باب ذكر النقص بعد الامام وتنصيص الطلبة بالذكر لعله للقول بكونها ضداً للنور وجودياً - سره .

(٢) هذا مع قدس سره غريب حيث عكس الاصطلاحين في العدم والملكة فان اصطلاح الا ليهين التسميم واصطلاح المنطقيين التنصيص ، يظهر ذلك لمن نظر في قاطيغورياس الشفاء بعد التسميم في العدم ، وهذه كلها لا يلتفت اليها في هذا الكتاب انما العدم المقصود فيه هو العدم الذي هو فقدان القية من وقتها أي فقدان القوة التي بها يمكن العمل ادامة الموضوع عادماً للقوة فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالمسى واما القية فيزول الى العدم ، فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيغورياس انتهى . ومراعاة بهذا الكتاب باب قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر التي أدرجه القدماء في المنطق وهو أحد أبوابه سواء به كما سماه باب الكلليات العسري اساقوجي وباب القضايا بابر ميناس ، وبغيرها غير ذلك كما ذكر في حاشية المصنف قدس سره على الشفاء وفي غيرها - سره .

(٣) هذا العصر اساقى بالنسبة الى اعتبار الوجودية وغاية البديل يتبرون النصاب على موضوع واحد شخصي ، فلا يرد أن هذامناط التقابل المطلق فلا يتميز به التضاد من غيره اذ يتبرون فيه ما به يتميز من غيره . كما في القصة التي ذكرها الشيخ في قاطيغورياس من أن التقابل اما أن يكون ماهية مقولة بالقياس الى غيره فهو تقابل المضاف أولاً . وحيث انما أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين بينه الى الآخر من غير انكسار أولاً بل يكون صالحاً للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر أو ولا عن أحدهما الى الآخر لان الواحد لازم له فالاول تقابل العدم و لقية ، فال موضوع ادامة عادماً لقوة الا بقاء فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم

غير مجتمعين في موضوع واحد . وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيداً آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد ، وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلباً للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت ، فكل من قسمي التقابل بالمعنى الأول أهم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد ، إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ، والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية ، والملكة والعدم بالمكس من ذلك حيث (١) يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل التضاد المرودة ، وتقابل البصر (٢) وعدمه من العزب أو الشجر لكونه خارجاً عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخير تفصلاً عنه بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري (٣) من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه .

وما هنا إشكال من وجهين :

ببحث ومخلص : الأول إن الضدين في لفظ المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر

كالكس ، وأما التقنية فيزول إلى العدم . والثاني هو تقابل التضاد سواء كان أحد الضدين وجودياً والآخر عدماً أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه ولا إلى كاليابس للجس - سرده .

(١) هذا يؤيد ما ذكرناه من أن هذا الاصطلاح بعكس ما ذكره - سرده .

(٢) فلا يمكن ادخاله إلا في التضاد المشهوري الغير المعتبر فيه الوجودية إذا الشجر غير

قابل للبصر لا باعتبار شخصه ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى ، إلا أن يراد بالجنس البعد في الشجر جوهر الحيواني التي شأنها القابلية كما يقال : أن الجوهر الجنسي في حريف الإنسان ناظر إلى الحيواني وليس في مؤرد القدح بالشجر أشكال إذ يدخل في تقابل السلب والإيجاب أيضاً - سرده .

(٣) حيث لا يعتبر فيه الوجودية فيدخل مورد القدح في التضاد المشهوري كما يمكن

ادخاله في العدم والملكة بالمعنى الأعم - سرده .

كالمكون للحركة ، والظلمة للنور ، والمجعة للنطق ، والأنوثة للذكورة ، والعردية للزوجية ، وفي كلام بعضهم إن الاتحاد بالمعنى المشهورى اسم يقع على التصاد الحقيقى وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناءً على اشتراطهم ذلك في الاتحاد المشهورى ، والعق (١) إنه أهم من ذلك لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والعردية على أن تقابل الزوجية والفردية راجع (٢) عند التحقيق إلى الإيجاب والسلب فعلى أي تقدير لا يكون قسماً لتقابل الملكة والعدم ، وتقابل الإيجاب والسلب .

الثاني إن غاية الخلاف شرط في الاتحاد المشهورى أيضاً كما هو موضح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والعمرة وكذا تقابل العمرة والصفرة مثلاً عن الأقسام .

وقد التزمه بعضهم وسقوا مثل ذلك بالتجاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل .

وقد تخلص بعض آخر عنه ببيان أن تقابل الأوساط تقابل حقيقى أيضاً كتقابل الأطراف فإن كل مرتبة من السواد مثلاً مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشائين ، وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيفو رياس الشفاء : السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر ، فإذا ثبت ذلك فكل وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

(١) كما اشار إليه فيما مرته مجرد عدم الاجتماع في موضوع - سره .

(٢) كما يرشده إليه إطلاق الفرد على الحق الواحد سبحانه - سره .

الوسط إذ كونه سواداً ضعيفاً إنما يتحمل إذا قيس إلى سواد أشد ، لكن إذا قيس إليه كان ذلك سواداً بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سواداً بالنسبة إليه بل بياضاً لافرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة ، وكذا حكم أوساط البياض ثبت إن التفاضل الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإن لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول ، فلا يزيد في التقابل قسم خامس .

هذا خلاصة ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم (١) على ما اخترناه

من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد والاضعف .

ويرد عليه أيضاً أن لكل شيء ماهية متعلقة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها اللهم إلا أن يكون مضافاً حقيقياً يقترب مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك إن الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهية متعلقة لا بالقياس إلى غيره ، والتفاضل من الأمور التي تمر من المتخالفين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التفاضل من جزئيات الإضافة ، فالتقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزئياً ، وليس من أقسامهما شيئاً إلا التفاضل .

فالحق أن يقال في وجه التفكي عن هذا الإشكال :

مخلص :

أما عن قبل المشائين فبان التفاضل إنما ثبت بالذات بين طبيعتي

السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبة من مراتب السواد يساوي لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتغال هذه على طبيعة أحد الصدين وتلك على طبيعة ضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات ، فالتفاضل بين الوسطين كالحمرة

(١) وجهه أن مراتب الأوساط من السواد على ما ذكره يلزم أن يكون كل منها سواداً بالنسبة

إلى ما هو دونه وبياضاً بالنسبة إلى ما هو فوقه وهذا لا يستقيم على طريقة الأقدمين فانهم قالوا بالتشكيك في الطبيعة الواحدة فكل وسط منها على ما اختاروا يكون سواداً في نفسه وكذلك

فوقه ودونه فانهم سجدوا .

والصفرة باعتبار كون أحدهما سواداً والآخر بياضاً تضاداً بالذات ، وأما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض ، فالتضاد بين الأوساط يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعة .

وأما من قبل الأقدمين فبان التقابل بين مراتب كمية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد ، وأما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الأخرى من أن التضاد بالذات إنما هو بين متخيليهما مع قطع النظر عن الخصائص لكن بقي الكلام في أن جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لأعلى الثاني ، وبناء الإشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هيئ في المطليات والعلوم الحقيقية

لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات بإضافة سلب إذا ما من
 تكملة :
 موجود إلا وله إضافة إلى غيره بالملكة أو المملولية أو غيرها
 ويسلب عنه أشياء ولا أقل ما هو تقيمه ، فتقابل المتعاضات لا يخلو عن جنسه شيء من الأشياء
 حتى واجب الوجود فانه متبدي للشيء وإن خلا عن آحاد جزئياته كالبوتق والبنوق والمجاورة
 وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مطلقاً ولا من كل واحد من جزئياته كالمجربة
 واللاحصرية شيء من الأشياء ، وأما القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكية
 والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما (خاصهما خل) كالبرودة والحرارة
 والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فإن المفارقات لا تقبل المدين
 ولا العدم المقابل للملكة إذ كل ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها ، فلا يصح
 فيها هذان القسمان من التقابل لأعاماً ولا خاصاً.

فصل (٧)

في التقابل بين الواحد والكثير

كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنما خص^(١) بمعرفتها الراسخون في العلم لأن تقابلها ليس بتقابل العدم والملكية ولا السلب والإيجاب لأنها وجودتان فلا يكون أحدهما سلباً للآخر، ولا تقابل المتضادين لعدم غلبة الخلاف المعتبرة في التفاضل بينهما إذ ما من عدد إلا ويتمور أكثر منه، ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي، ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية، ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقويمهاية أحد المتضادين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التناقض وإلا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى، وليس كذلك أما من جانب الوحدة فيبين إن معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك وينجزه عن وجود الكثرة ومعقوليتها، وأما من جانب الكثرة فإن الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح، وقياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة، وليست الكثرة نفس المعلولة على قاعدة القوم^(٢) ثم إذا نجد التقابل بينهما من جهة تما نفعها لا من جهة عليتهما وارتباطهما.

وأيضاً كون الشيء بحسب جوهر ومماهية مضافاً إلى شيء يوجب كون ذات الشيء أيضاً كذلك، فلو كانت الكثرة جوهرية بالإضافة لكانت الوحدة أيضاً جوهرية بالإضافة كما هو شأن المتخالفين في الانعكاس.

(١) فالوحدة الحقة التي في الوجود لا يقابل كثرة المراتب المتخالفة بالكمال والنقص ومنهم من الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة بل قد طاعت أن الكثرة ليست إلا الوحدة المكررة وملاك الاشكال عليهم أن التقابل بينهما عندهم مسلم مفروض من لكن الحيرة في حسن قسم منه، وأصل التقابل غير مسلم فيها وليس بينها إلا مجرد المتخالفة بحسب المعلوم - سره .
(٢) بل على قاعدة الكلّي فإن كل ماهية من حيث هي ليست إلا هي لاجتماعية بل الوجود العاس الإمكاناني الذي هو عين السلوك بالذات والجدول بالحقيقة على قاعدته قدس سره ليس من هذا المعلوم - سره .

وأيضاً ^(١) يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجوداً وتعقلاً من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك .

ومن الناس من ظن أن التقابل بينهما ليس تقابلاً ذاتياً لكنهما معا عرض لهما تقابل التعايف من جهة أن الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام ^(٢) لا يخلو من خلط لأننا نفهم تقابلاً بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده ، والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بملة لتلك الكثرة لأنها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته ، فإننا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الواحداني وهي ليست جزءاً للإثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للإثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التعايف بين الوحدة العارضة والإثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة (السابقة خ) والإثنينية الطارئة إنه من أي قسم من التقابل .

فإن قلت : نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة قهت أن تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التعايفي .

قلت : هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تسخفها إلا في ضمن شيء من أقسامها ، وكلاهما في تحقيق التقابل بين الواحد والكثرة إنه بأي

(١) كما قالوا لأهلية بين المتضادين والوحدة علة ومتقدمة بالذات والكثرة معلولة ومتأخرة عنها - سرمد .

(٢) يمكن أن يقال : لا خلط فيه لأن التفاوت بين الوجودتين امتثالاً ، خصوصية القابل نفس الوحدة لا تعارض فيها ولا مدخلة لخصوصيات القوابل وتفاوتها بالذات والصغر في وحدة القبول ، متقوم الوحدة للكثرة الطارئة تقوم الوحدة بالطردة لها بدسمة ، مضافها إلى القابل لأن حكم الامثال فيها يجوز وفيها لا يجوز واحد وأيضاً لو تشبث الغائل بتعايف لمكية والكيالية والملاية والمدودية لم يتوجه عليه - سرمد .

نحو من الأنحاء، فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الذي مر . ومنهم من زعم إن التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات ، واحتج عليه بأن موضوع المتقابلين يجب أن يكون ^(١) واحداً بالشخص ، وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأن طريقتي الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحداني ، وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر ونفس على ذلك طريقتي الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها .

وفيه بحث من وجوه : الأول النقص بأن الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللا وحدة والكثرة واللا كثرة وهو يبين الفساد .
والثاني إن موضوع المتقابلين ^(٢) لا يلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد يكون وحدته نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والبريرية للإنسان والذكورية والأبوئية للحيوان ، والحركة ^(٣) والسكون للجسم ، أو بحسب أمر أهم من هذه الأمور كلها كالخير والشرية للشيء ، كيف ^(٤) ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب وتقائض لها لعدم بقاء الشئ عند زوالها .

(١) أي المتقابلان يجب أن يتماقيا على موضوع واحد بالشخص - سره .

(٢) أي لا يلزم أن يتماقيا المتقابلان على موضوع واحد شخصي - سره .

(٣) أي حركة الإنسان مثلا مع سكون الجسد فانه مثال للوحدة الجنسية البعيدة وأما حركة هذا الجسد وسكونه معلوم أنها يتماقبان على موضوع شخصي وكذا في الخير والشرية يراد مثل خيرية الواجب تعالى والهيولي - سره .

(٤) لا يعني أن تقابل الذاتيات واللوازم مع قاضها اسامو بحسب حمل على لا بحسب وجوده كما صرح به - سره - سره .

الثالث (١) إن ما ذكره على تقدير تعامه إنما يشفي الوحدة الشخصية والكثرة المتعابلة لا في غيرها ، فإن الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالاناسبة مثلاً فديتكثر فيها مع بقائه .

الرابع إن بقا الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالنساد كما صرح به شيخ الرئيس في فاطيغورياس الشفاء ، حيث قال : وأما المتضائفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علمه لأم يلزمه لامحالة إمكان أن يسهر معلولا أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت الملية والمعلولية من العنصر .

ومنهم من رأى إن التقابل بينهما بالذات من باب النضاد ، واستدل أما على أن التقابل بينهما بالذات فبأننا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما ملة أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ، وأما على أن التقابل بينهما بالنضاد فلا أنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل ، أما النضاد فلم يندم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجوداً وتعقلاً كما مر ، والمتضائفان يجب أن يكونا كذلك ، وأما القسمان الآخران فلا يكون أحد المتقابلين فيهما سلباً للآخر ، والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلباً لها ، والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلباً لها وإلا لكان الشيء ملة لمدحه . وما يقال : من أن الضد لا يتقوم بسده فمجرد دعوى بلا دليل ، مع أن الواقع بخلافه ألا ترى إن البلق قد صدل لكل واحد من السواد والبياض مع أنه يتقوم بهما .

بحث وتقويم : كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لأن الحكم على هذا التقابل بالنضاد ينفي كونه أحد الأقسام الباقية مع

انتفاء شرط النساد من جواز التعاقب على موضوع واحد ، وكون الطرفين على غاية

التباعد ليس أولى من الحكم عليه مكونه أحد البواني فيكون تخصيصاً من غير مستحسن . وأما قوله امتناع تقوم الـ ضد بالـ مجرد دعوى بلا دليل فهو اقترافاً لأن دليلهم إن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والأبلى ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار ، فظهر أن لا حاصل لما ذكرنا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير ، فيجب عليهم ^{١١} أن يجعلوا له فصلاً خامساً إلا أن المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع غولها ولولزمها .

المرحلة السادسة

في العلة والمعلول وفي حصول

(١) به تلويح إلى أن حصر أقسام التقابل في الأربعة ليس بقلي دائرين الفيد لا يثبت كما يظهر من تضاد ما علم من كلامه إن تعديد التضاد بالعدد المعروف مبنى على الاصطلاح ، وقدر الكلام فيه . والفيد ينبغي أن يقال في هذا المقام : أنا لا شك في أن الواحد موجود وأن الكثير موجود وانهما متنافيان في الجبلة ، فالوجود من حيث هو موجود منقسم إلى الواحد والكثير وهو انقسام أولى بلحق الوجود بـ ما هو وجود من غير توسط واسطة ، فالـ مفهوم من منزه من الوجود لذاته فالـ مفعول أعني الوحدة والكثرة غير خارجين عن ذاته والـ لكانا باطلين قضاءً بلحق الامالة في الوجود ، فهما ومفعول واحدان إليه في حين انهما مختلفان بكونه مران الوحدة تساق الوجود وتم الواحد والكثير جميعاً فالوجود في وحدته وكثرته يترك بين ما يشترك به وبالمكس وهذه خاصية التشكيك ، فاقسام الوجود إلى واحد والكثير من قبيل اقسام الحقيقة التشككية إلى مرتبتي المختلفتين بالشدة والضعف ، والكثير هو الرتبة الضعيفة والضعف الوحدة المساوية للوجود فيه ، وهو نظير اقسامه إلى الخارجي واللفظي وانقسامه إلى مبالل وما بالقوة وانقسامه إلى الثابت والـ والغير ذلك ، ولا ينبغي اتقاء التقابل من بين مراتب التشكيك لأن رجوع ما به الاختلاف في المراتب إلى ما به الاتفاق لا يجتمع الفهرية الذاتية التي تقوم به التقابل ، فمظهر ما قلناه أن الواحد والكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد وكثير . وأما قوله أنا فمهم تقابلين الواحد والكثير اللذين كل منهما يتألف من الآخر ويعطيه حد حدوثه وجوده فلا يثبت بمجرد التافى والتباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من الـ والـ واحترال بعضهما من بعض .

فصل (١)

في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان : أحدهما هو الشيء ^(١) الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر ، وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده ، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة ^(٢) غيرها على الاصطلاح الأول ، وإلى علة غير تامة تنقسم إلى ^(٣) صورة (١) ان قلت : هذا هو العلة التامة وكيف يلزم من وجودها وجود من اجرائها عدم البائع ، و عدمه في معنى فلا يصل شيئاً بل العلة التامة المشتقة على جميع الملل الناقصة لا وحدة لها فلا وجود لها بل هي مركبة اعتبارية لم يرد تركيبها الى الوحدة .

قلت : العلة التامة قد تكون بسيطة كالعلة الاولى للحلول الاول ولا اشكال فيه وقد تكون مركبة كملل الكائنات ومن أجلى البدييات ان فاعل الوجود يجب ان يكون موجداً بحيث لا يمكن ان يراد مع وجود العلة التامة للوجود وجوداً فاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ولا اشكال في وجودها بهذا المعنى ولا غرو في توقف تأثير الفاعل على أمره مني لانه ليس منهياً أو مقيداً للوجود انما العلة هو الفاعل ، واما ان يراد من وجودها وجود كل جزء منها حسبها فان مقتضى بعضها في وجود الطول بوجوده كالفاعل والباقى الصورة والشرط ، وبعضها بعدمه كالباقي بعضها بوجوده وعدمه كالحمد فقولهم لا بد من وجود العلة التامة للوجود الوجود في من الوجودان ، وقال صاحب السواقف : ان عدم البائع كاشف عن شره ووجودي كعدم الباب البائع فله دخول فانه كاشف عن وجود فضاله فواجب يمكن التفرد فيه وكعدم العمود البائع للقوط الخلف بانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ترك الخلف فيه للقوط الا انه ربما علم الشرط للوجودي الا يلزم عدمي فيبر عنه بذلك الا لازم فيسبق الى اوهام انه مؤثر في الوجود انتهى ، فجميع الامور الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي أيضاً موجودة لوجود اجرائها بأسرها بالسؤال والجواب جوازي في الفصل الثاني في قوله في وجوب وجود العلة عند وجود مطولها وفي وجوب وجود الطول عند وجود طلة - سره .

(٢) وانما حصل من قولهم : العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء لذل يلزم كونها مركبة كالعلة الاول للحلول الاول وقوله : على الاصطلاح الاول متعلق بقوله : علة تامة أو متعلق بمطوف أى زيادة وعلاوة على المعنى الاول لان المعنى الاول يصدق على الجزاء لا غير من العلة التامة ويقال عليه السبب بمعنى أخص ، فالعامل ان الشيء الذي يحصل من وجوده الوجود ولا علة غيره - سره .

(٣) من الملل الناقصة الشرط وارتفاع البائع هو كثيراً ما لا يردلن بالذكر لجهلها

ومادة وغاية وفاعل .

والقائل بأن إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخطئ لاسيما ويذكر أن العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا ، بلا الحق إنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون : إن العلة إما أن يكون جزء الشيء أو لا يكون ، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة ، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء إما أن يكون مالا أجله الشيء ، وهي الغاية ، أو ما يكون به الشيء وهو الفاعل ، وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبائن عن حيث هو مبائن ويستقى مامنه الشيء المقارن باسم العنصر . والمادة أيضاً يختلف اعتبار هكيتها إلى مامنها كالنوع العنصري ، وإلى ما فيها كالهيات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلة أربعا .

وربما (١) يعمل فيكون خمسا . والقورة أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها ، والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة قينها بها كما سيوضح بيانه في بحث كيفية تامة تامة الفاعل إذا المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية وربما يجعلان من تامة المادة لا متناع لبول الشيء بصورة بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه . وفي شرح النخس جعل الأدوات من تامة الفاعل وماعداهما من عداد المادة ، ومثله الكلام في الشق الثاني من وجه الضبط إذما ليس بجزء الشرط ورفع السانع ، وأما الموضوع للعرض فهو من عداد المادة لكونه قريباً الشيء بها كما أشار إليه قدس سره وأما الجنس والفصل فهما بشرط المادة بصورة مسمومة .

(١) والحق الشريف في شرح المواقف ذكر تقييماً تفصيلياً بقوله : العلة النافذة وهي مبنوطة عليه الشيء في وجوده إما جزءه أو خارج عنه والثاني أما محل للمطلوب فهو الموضوع بالقياس إلى العرض ، والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها وأما غير محل له فاما ما منه فاعل الوجود أو مالا أجله غاية الوجود أو لا هذا ولا ذلك بحيث لا يمكن أن يكون وجودياً هو الشرط أو عديمياً وهو عدم السانع ، والأول أضعى ما يكون جزءاً أما أن يكون جزءاً عظيماً وهو الجنس والفصل أو جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة انتهى . والمنصلة في قوله : بحيث لا يمكن أن يكون وجودياً الخ منع الخطو في مثل الحد أيضاً مسموم .

التلازم بين العادة والقوة ، فالصورة وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها ، فعلم من هاهنا أيضاً فساد ظن من ختم العاقل بالغير المقارن والقابل أيضاً إذا كان مبدءاً لما فيه لا يكون مبدءاً للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولاً بالصورة بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة ، وما بالقوة من جهة ماهو بالقوة لا يكون مبدءاً أثبتة ولكن يكون مبدءاً لماهية المركب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة .

واتضح بما ذكرناه إن كل واحدة من العادة والقوة مما يكون علة قريبة وبمينة للمركب منهما باعتبار من مآما الصورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل ، والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هياً عرضية تكون المادة موضوعاً مقوماً لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة للمركب من هذه الجهة على أنها ^(١) من حيث كونها جزءاً للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما .

وبالحملة المادة والقوة علتان قريستان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون إحداهما علة صورية والأخرى علة مادية وإذا كانت إحداهما علة للمركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل العادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له ، وكذا القوة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سبباً صورياً ثم اعلم أن هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة .

منها إن كل واحد من الفاعل والمادة سبب للآخر من جهة ، فالفاعل من جهة سبب للغاية ، وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج ، والمادة من جهة سبب ^(١) أجمع أهله هكذا نظيرتها - سره .

للفاعل وكيف لا وهي التي . يفعل الفاعل لأجلها ، ولذلك إذا قيل لك لم مرة من فتقول : لأصح ، وإذا قيل : لم صححت فتقول : لأنني ارتعت ، فالرياضة سبب فاعلي للصحة ، والصحة سبب غائي للرياضة ، والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العيس لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها ، والغاية علة ^(١) لكون الفاعل فاعلاً ومنها إن كل وحدة من المادة والقوة سبب للأخرى بوجه آخر كما أشير إليه .

ومنها إن بعض هذه العلة مقارنتاً يتحد مع بعض آخر كما سيجيء إن فاعل الكل هو غاية الكل وجوداً وعقلاً ، وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والقوة والغاية ماهية واحدة فإن في الأب ^(٢) مسنداً لكون القوة آدمية من النطفة ، وهو صورة آدمية لشيء آخر منه ، وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية وهي أيضاً الغاية التي يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ، ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية ، فإذا قيس تلكا لوحدة إلى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين ، وإذا قيس إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة ، فاعلة باعتبار ابتدء الحركة وهي صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الأبن كما فصل في كتاب الشفاء .

(١) أي بوجودها اللحنى علة لكون الفاعل أي ذات الفاعل متصفة بالفاعلية أي كمال كون الغاية غاية ليس بعلة كذلك كون الفاعل فاعلاً - سرده .

(٢) المراد بالصورة الإدمية الصورة النوعية في الإنسان فاعلة من حيث أمها في الأب للصورة النوعية من حيث أمها في الابن كما ذكره وإن كان الفاعل الإلهي هو الله أو بعض مفرق حضرة بحوله وقوته وليس المراد بها الشكل والباطن بل فاعل الطبعي القوة البصورية عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الاشراقي لا الصورة والشكل الذي في الآلة وهو ظاهر - سرده .

فصل (٢)

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود
المعلول عند وجود علة

أما الأول فالمعلول لتاكلن في ذاته ممكن الوجود والمعدم لما عرفت إن الوجوب والامتناع يفتيان الشيء عن الحاجة إلى العلة فلا بد في رجعان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح ، حاملاً حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنياً عنه ، ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عديمياً وحيث أن يكون وجوده فلا بد من وجود المرجح حال حصول الرجح وهو المطلوب وأما الثاني فقال المحصلون : إن واجب الوجود إذا كان مرجحاً لوجود غيره فإما أن يكون لذاته المخصوصة مرجحاً لوجوده ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته ، أو الأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من أن له كمالات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيعدم الترجيح ، إذ لو حصل هو ولا يفرض معمم الكمالات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود لممكنات بحيث لم يشوِّق تأثيره على غيره ، وذلك لأن ما به يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق صدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر مرجحاً فحينئذ لا يميز المرجح مرجحاً إلا مع ذلك المرجح الآخر ، وقد فرصنا إن مؤثرته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف ، ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فإما أن يلزم التسلسل أو يثبت إنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه ، وأما إن كانت مؤثرته لالذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر متفصل ، وهو إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ، ولا يتسلسل بل لا بد وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيموت الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علة ، وذلك لا يختلف بأن يسمى ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء كان .

فإن قيل : الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم أحدث

شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة .

فلنا . وهل أمكنه أن يختار الابداع في غير ذلك الوقت أم لم يمكن فإن لم يمكن ذلك^(١) فهو موجب لاختيار .

وأيضاً^(٢) وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل .

وأياً عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لايقاعه ، فذلك الاختيار لا يكون واجباً وإلا لم يبطل عند وقوعه ، ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلا بد وأن يكون وجوبه بعملة أخرى لأن الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك ، وكونه واجباً بعملة أخرى أيضاً محال لأن ماعداداته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستنداً إلى ماعداداته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلا بالمرجح ، وتنقل الكلام إلى ذلك المبرمج فهو أن كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول العوادر عن ذاته سواء كان

(١) هذا الرامي مبنى على منصف الخصم القائل بالحدث يسمى مسبوقية وجود العالم بالعدم في الازمنة الموهومة السابقة سقاً انكسارياً كالا شاعرة ، فإن الاختيار والوجوب عندهم متافيان ولذا أكرهوا مقدمة الشيء مالم يجهل بوجبه ، وأما على منصف غيرهم فالوجوب بالاختيار لا يامى الاختيار فيعود أن يكون الابداع فيبالا يزال واجباً وفي الأزل مستمراً مع كونه تعالى مختاراً - س.د.

(٢) لأن الاختيار مسبوقية الفعل بالعلم والشبهة والإرادة والقدرة ، وعليه تعالى فطلى منشأ الوجود العلوم ، وأيضاً إرادته نائمة ، وأيضاً على هذا التقدير كان فعله تعالى و بدها محتاج إلى حضور ذلك الوقت . ولنا مدفع آخر وهو أن الإرادة موجهة للفعل وستة إلى القدرة عندهم نسبة الوجوب إلى الامكان لأنها الجزء الأخير من العلة النامة الذي لا يتخلل به الحول لأن الإرادة هي القصد المنصب للمبرم و الجزم والمسل والاختيار مسبوقية الفصل بالارادة المذكورة أو بعض الإرادة ، فالعمل كيف يتخلف عنه ذلك الاختيار الذي في وقت والفعل في وقت آخر علم ورؤية وتصديق وجزم وتلك الإرادة ميل إلى كلى كما يروى أحد في الشفاء بن يبنى في الصيغتين وم

اختياراً أو شيئاً آخر ، فعند ذلك افترق الناس وتحرّبوا أحزاباً .

فمنهم من قال : بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر للأمر أوجب عليه ذلك ، كما أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجع .

ومنهم من قال : شأن الإرادة ^(١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لاتباء على أولوية أوداع أولوية بل لأن خاصية الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأن كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة ، فإن كون الإنسان حيواناً لا يمكن ، ولا كون المشكك في الزوايا همة .

ومنهم من قال : إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أي المعلومات يقع وأنها لا يقع فما علم منه أنه يقع يكون واجب الوقوع لأنه لو لم يقع كان علمه جهلاً ، وإذا كان ذلك مختصاً بالوقوع ، وغيره ^(٢) ممتنع الوقوع فلا جرم ^(٣) يريد ما يعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأن إرادة المعال محال ^(٤) .

ومنهم من قال : إن أفعاله تعالى غير محالية عن المصالح ، وإن كنا لانعلم تلك المصالح فتخصيص الباري بإيجاده بوقت معين لأجل كونه عالمًا بأش وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت أن وقع في غيره .

ومنهم من قال : عدم صدور الفعل عنه في الأرض ليس لأمر ^(٥) يرجع إلى لعامل

(١) نسبة الإرادة إلى القدرة عندهم نسبة الوجوب إلى الإمكان - سره .

(٢) أي وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع - سره .

(٣) يعني أن الإرادة تابعة للعلم فتخصي ما يحكم العلم بإمكانه يعني وقوعه ليس لا يزال ممكن لا قبله وقد علم أنه متوقع - سره .

(٤) وبهذا يتنازع القول بأنه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذي مر ذكره إذ جعل هناك علة الحدث هي علمه ، وهذا جعل الحدث ذاتياً للفعل - سره .

هل الأمر يرجع إلى الفعل من حيث أن الفعل ماله أول ، والأول مالا أول له والجمع بينهما متناقض ممتنع .

أقول : هذا القول مما له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام :

ومنهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم إنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد .
ولشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها .

أما القول : بأنه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا المرجح فدفعه بوجهين :
الأول (١) إن الطريق إلى اثبات الصانع ينسد بسببه فإن الطريق إليه هو أن الجائر لا يستغنى عن المؤثر فلوا طلبنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود .
الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنه معلوم بالهداهة ، ومن أنكره عاند لساناً وأقره ضميراً ، وما أورده من القور لما لم يتحقق هناك مرجح استحالته حسب قول أحد الجانبين فإن وجود المرجح غير العلم بوجوده ، والضروري هو وجوده لا العلم به ، وربما ينفك أحدهما عن الآخر ، وهذا مما يعجده العاقل من نفسه أحياناً فإنه عند تساوي الدواعي للجبهات يقف في موضعه ولا يتحرك عالم يظهر مرجح .

وأما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفته ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له ، فإن الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليه سواء لا يتخصص أحدهما إلا بالمرجع

(١) إن قلت تجوز الترجيح بلا مرجح انكار المرجح التالي و انسداد باب اثبات الصانع لانكار المرجح العاقل ، وبالعلة المستلزم لذلك هو الترجيح لا الترجيح .
قلت : لما كان الترجيح بلا مرجح مستلزماً للترجح بلا مرجح الزم ما الزم ، فالترجح يلزم فسي الترجحين والكلام في ترجيح أحد الاختيارين لا المختارين كما ترى وأيضاً لما كان المرجح التالي علة فاعلية الفاعل عند مثبته كان انكاره انكار الفاعل - سره .

إذ لا يقع الممكن إلا بمرجح ، وأما الخاصية التي يدعونها فهو هوس أليس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضاً ثم تعلق الإرادة بشيء مع أن نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول ؟ فإن الإرادة ما حصلت أولاً إرادة بشيء ثم تعلقت فإن المرید لا يريد أي شيء أعمق ولا شبتق مطلقاً ، فإنها من الصفات الإضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء ، ولا أيضاً مضافة إلى شيء مما على الإخلاق ثم يعرف من تلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان بل إذا وقع تصور وحتم إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متحصصة بأحدهما فالترجح متقدم على الإرادة .

وأما الذي ذكره ثالثاً إنه يريد ما علم أنه سيقع فنقول : علمه بوقوعه (١) في وقت كذا إذا كان تابهاً لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك إن تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لفسده إلى إيقافه فيه ، ولو كان المقصد إلى إيقافه فيه تابهاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور .

وأيضاً (٢) فدخلت بطلان شيئية المعلومات وإن الماهيات تابعة لموجودات

(١) لعلك تقول : لم يقولوا بالناسية بل ما قالوا بشيء بقول به أهل التحقيق أيضاً إلا قولهم ذلك مختص بالوقوع وغيره مستع الوقوع ، لأن أهل التحقيق أيضاً يقول : يعلم أن أي المعلومات تقع وهي السمكات وأياً لا تقع وهي المستعات وإرادته يتعلق بالسمكات ولا يلزم من مجرد هذا القول التابية .

أقول : معلوم من خارج أن الأشاعة قائلون بتابية العلم و لو قالوا بالعلم العقلي الذي قبل المعلوم لزم القدم عليهم ، ولزم الجبر باعتقادهم في العلم بشفاوة الشيء مثلاً أو يقال عليهم برهاناً أن العلم بباطلية الشيء في نفس الأمر يستدعي وجود الشيء المعلوم إذا المعلوم مجهول ولا يشترطه ، ولو لم يكن للمعلوم شيء عند العالم وجوداً ولأماهية كيف يعلم وكيف يتميز ، وهذا في كلامهم مصادرة إذ جعلوا الوقوع في وقت معين مفروغاً عنه كما لا يخفى .

(٢) ينفي علمه في الازل بباطلية الشيء لأن كل سبب شيئية الوجود لزم الدور ، وإن كان سبب شيئية الماهية يلزم ثبوت المعلوم ، وإن كان سبب شيئية الماهية وليس الثابت منقرواً بوجود الحق تعالى تبهاً وتطفلاً كما سيجي في الإلهيات فهو شيء لم يصلوا إليه فضلاً عن

وستعلم أن علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدماً عليها لأنه تابعة لحصولها.
وأما الذي ذكره رابعاً من رعاية مصالح العباد فنقول : المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فعينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحاً لوقت دون وقت، وإما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فعينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات . اللهم إلا أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت ^(١) أمراً وجودياً ولا وقت إلا وقبلة وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة فهي مرتبة لامعالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثرته ^(٢) تعالى تكون دائماً وهو المطلوب .
وأيضاً فكيف يمنع العاقل من عقله بأن يقول لو زادني مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد ، ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم .

وأيضاً يلزم أن يكون فعل الله المطلق معللاً بغيره ، وأما قولهم إنما يحصل سابقاً لامتناع الفعل ، فهذا وإن كان ^(٣) له وجه في جزئيات الأعمال وخصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد

من وصولهم إلى كونه بسبب اضواء وجودات الاشياء نحو أهلي وأسطفي وجود بسيط الحقيقة ، مع أن ذلك العلم إلا لشيء الوجوبي لا يكون مخصصاً للحدث لكونه قطعياً سره .

(١) فيه تلبيح إلى إبطال قول الكمي أن مخصص الحدث ذات الوقت - سره .

(٢) فيه إشارة لطيفة إلى كون اللام من البيان والناظر بهذا الوجه من البرهان إما هو دوام الاصابة والصنع والتأثير والابحاد لا المصنوع لأي الامر لا لخلق ، وهذا هو المراد من قوله . سيد ذلك في الفعل المطلق ، وقوله : في مطلق الصنع ، ومن ثمة صدر هذا الرأي في استدلال الكلام بما ذهب إليه المحصلون ، والقول بدوام مأسوى الدات وجماعتها تعالى شأنها وبقدم مخلوق ما كثر من لال ما قال به أصحاب معارج الكمال من أساطير الحكمة ، هكذا يجب أن يفرض المعال ولكن مع السائل - سره .

(٣) وأيضاً يصح في الحدث الجدي . فإن عالم الملك المتجدد بالدات بأبى بذاته .

لما سمين إن* الممكن إنما يقتصر إلى العلة لإمكانه للاحداثه ، وأنه لا يجب في العمل المطلق سبق العدم ، وإن* كيون العالم ^(١) ممكن الحدوث ليس به ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو ممكن الحدوث قبله ثم* تخصيص الشيء بوقته وكونه مسوقاً بالعدم الحاص الزماني إنما يوجد يحصل بعد وجود الزمان كما أن* تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنما يتحقق بعد وجود الممكن .

وهم وإزالة : قال بعضهم : إن* العالم سواء كانت قديم الدات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثات وتغييرات واستحالات لا ينعك عن زوال شيء وحدوث آخر ، فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً ، ودفع بأن* العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول ، وأما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقترنة للأثر موجودة معه مثالة في الأعمال الطبيعية - هو أن* الثقل حلة للهوى فكلما وصل الثقل منتهاً إلى حد من حدود المسافة في هوية يسير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداد أن يهوى منه إلى الحد الذي يليه ، فالعلة المؤثرة في الوصول إلى كذا حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول ، فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة ، فإن* كل شيء فرض أول الحوادث أو ابتدائها فلا بد أن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لتلك الحادث من المفيض .

جـ من الإلزية والثبات ، وكونه واقعاً في صف حال معقل الإقامة ذاتي لهذا الوجود الطبيعي ومع ذلك لا انقطاع ليعنه تعالى -س- ده .
(١) اد فرق بين امكان الازلية وأولية الا مكان -س- ده .

ومن هاهنا ^(١) يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والوجود على الممكنات ، وبيانه إن هذه الحوادث لا بد لها من أسباب ولا بد وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلتها أمور حادثة ، فما أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال ، فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لأجل حلة معدة يصير الحادث بها مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم أو مع محاليتها لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها ، فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق ، فلم تكن مُعدّة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة ، فثبت أن السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقضى متجدد على نعمت الاتصال غير مركب من أمور آنية فيهر منقسم ، وهذا من مبادئ العلم الطبيعي به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزئ واتصال الجوهر الجسماني ، فظهر أنه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية وللمخالفين ^(٢) لهذا الأصل مسلكان : الأول إن الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل مالا أول له والجمع بينها تناقض . والآخر أن كون الحركات والحوادث لأول لها ممتنع ، من وجوه سيأتي بيانها وبيان دعوى .

فصل (٣)

في أن مائع العلة هل يكون متقدماً على المعلوم

ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات إن مائع العلة المتقدمة على المعلوم

(١) وهذا شيء غريب لئذا هو مناط الصدوث مناط العوام - سره .

(٢) أي كون ما به الربط للحوادث بالتقديم شيئاً متصلاً غير مسبوق بزمان مطلق أو

موجود - سره .

لا يجب تقدمه على المعلول ، لأن تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون مامعه متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العلية والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعية ، وإذالم يكن تقدم بالزمان ولا بالعية فليس هناك تقدم أصلاً .

قال بعض العلماء ، وفيه بحث (١) وهو انه ليس كل تقدم إما بالعية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلاً بل من أقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدم قما مع العلة للشيء متقدماً (٢) آخر غير تقدمها بالعية والزمان .

أقول : ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدّمات عن الذي مع التقدم بالعية بل التقدم الذي بإزاء المعية فإن المراد من مامع العلة ما يكون معيته (٣) هذه المعية التي بالقياس إلى التقدم بالعية فأشار إلى قاعدة كلية وهي أن مامع الشيء المتقدم في بعض التقدّمات يكون متقدماً أيضاً كتقدم المعلول الآخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الأول مامع المتقدم بالزمان فإنه لا بد وأن يكون متقدماً أيضاً بالزمان ومن قبيل الثاني مامع المتقدم بالعية على شيء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء

(١) الظاهر ان هذه المافضة من سوء الفهم فإن المراد في كلام الشيخ من العلة الملة الثامة ، ولا معنى لفرض المعلول للملة الثامة في العلية ، ولا معنى لتقدم مامع العلة على المعلول بالزمان لاتحاد العلة والمعلول في الزمان وهما ظاهر وكذا لا معنى لفرض السبب بالطبع في مورد الفرض بان التقدم والتأخر والعية في الملة الناقصة ، ولا معنى لفرض الملة الناقصة مع العلة الثامة لاحادية منها ولا داغلة فيها ، ولا معنى لفرض السبب بالتجوهر أيضاً وهو ظاهر ماذن صح قول الشيخ : فليس هناك تقدم أصلاً الخ - طمد .

(٢) كالنقدم بالرتبة وبالشرف للهلك العاوى الذي مع العلة الثاني على المعوى ، وأما التقدم بالطبع الذي صرح به الباحث فهو كتقدم الجوه الاخير من العلة الثامة الذي يقال له السبب على اصطلاح على المعلول وتقدم دفع النافع عليه فانهما مع العلة الثامة - سرده .

(٣) لا يلزم كطلوع الشمس الذي مع حركة اليد التي هي متقدمة على حركة المفتاح نعم مية العلك المعادى مع العلة الثاني بالذات لكونها معلولي علة واحدة - سرده .

وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس ^(١) وخاصته كالحيوان والماشي في أن الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعاً عن الجنس العالي كالجوهر ، وكذا من قبيل الأول أيضاً مامع المتقدم بالشرف لأنه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه ، وكذا إذا كان أحدهما متأخراً في الفضيلة عن واحد ، وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان ومأمعه فضلاً مقوماً أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلاً إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيبداً مثلاً .

ثم إن هاهنا بحثاً آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذ كر في سائر كتبه من أنه حكم بأن الملك الحاوي مع علته الملك المحوي إذا صدر عن هـ لة واحدة فيكونان متعينين ثم إن علة المحوي متقدمة عليه . ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لأن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معاً فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجاً إلى الغير ، وما يحتاج إلى الغير كان ممكناً لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف

ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام المنصيرية عن الإبداعات بالطبع فقال: ثبت أن الإبداعات هل لتحدد أحيازها وأحيازها مأمها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم ، بل ما كل الإبداعات متقدمة على أحياز المنصريات ، وجب تقدمها على المنصريات .

قال ^(٢) هذا الكلام تصريح بأن المتقدم على المعلول متقدم ، والكلام الأول

(١) انقلت : كيف يكون المرضي مع مروضه ؟

قلت : هذه البعية بالرتبة عين اعتبار التقدم والتأخر بالرتبة البعية في الاجناس وجعل الجوهر أو الانسان مبداً محدوداً كما هو المشهور في كتب القوم ، فلا ينافي البعية بهذا الاعتبار التقدم والتأخر باعتبار آخر - سره .

(٢) كأن الامام يدعي التلادم في الجواز والسمع بين القولين أعني مامع المتقدم متقدم

تصريح بأن "مامع المتقدم ليس بمتقدم ولا يدر من فرق بين الموضوعين يدفع به التناقض وهو مشكل جداً .

أقول لاتناقض أصلاً والفرق بين الموضوعين في غاية الوضوح والانبجاء فإن المعية بالعلية عبارة عن معية أمرين هما معلولاً وعلية واحدة ، والتقدم بالعلية إما نفس كون الشيء علية أو ما يلزم ذلك ، ثم إن ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان ، فالمعلولان هما معانٍ وهما متأخران عن علتها ، فإمعان المناظر متأخر لامعالة ، ولكن إذا كان أحد الصعوتين علية لشيء متقدماً عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علية له أيضاً وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال .
والمجيب إن "المحقق الطوسي" ذهب عن هذا الفرق الواضح الجلي ، وتكلف في الجواب شيئاً آخر مما لاوجه له ^(١) وهو إن المعية قد تكون بالذات وقد تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ، ولا شك إن وقوع اسم المعلول في الموضوعين ليس بمعنى واحد ، فلعل الفرق هو تلك المبينة العمودية .

فصل (٤)

في ابطال الدور والتسلسل في الملل والمعلولات

ويمكن التعبير عنهما بمباردة جامعة وهي أن يشترافي عروض العلية والمعلولية وهو مامع المتأخر متأخر ، فنصدي لا بداهة المناقضة في كلام الشيخ أن مامع باختيار تجويز احصاء ومنع الاخرين لم يكن في كلام الشيخ التقدم متقدماً لكن هذا الادعاء باطل ، وأي مسألة امتناع توارد العائتين على المعلول الشخصي من جزاء كون العلة ذات معلولين كما قال المصنف ، والواحد وإن لم يصدره إلا لو احدثه في الواحد الحقيقي والظنك لكونه مركباً من الاجزاء الخارجية فصلاً من الاجزاء العقابية والجهات الكثيرة يجوز أن يكون علة للاحياء ونفس التحيزات - سره .
(١) بل له وجه وجه اذ الإمام أوقع التناقض في التقدم بالذات لا بالعلية خاصة فيقول المحقق إن ما مع التقدم بالذات قد يكون متقدماً بالذات إذا كان يسبب علاقة ذاتية كما في التقدم بالطبع للحيوان والناطق على الانسان عوقداً لا يكون العلية حادث مع التقدم بالذات كطالع الشمس أو قدم زيمع حركة اليد المتحركة على حركة الفتح - سره .

لا إلى نهاية بأن يكون كل ما هو معروف من العملية ^(١) معروضاً للمعلولة ، فإن كانت المعروضات حشائية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين ، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين ، وإلا فهو التسلسل ، أما بطلان الدور فلا أنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه ، وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الاستدلال لأن الشيء إذا كان حلة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة ، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبه أخرى يزيد عليها .

وأياً ربما ^(٢) يستدل بأن التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب لا تنقل إلا بين شيئين ، وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وهكسا بالإمكان .

والكل ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يفتني التأثير الخارجي بل ربما ^(٣) يكفي التأثير الاعتباري كالعاقلية والمعلولة ، وأما حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق ^(٤) فإن نسبة الإمكان إلى الوجوب

(١) بنى ان العملية طبيعة مائة لم يتصل الا بعد وجود ذات الوصف بها والمفروض فيما نحن فيه ان وجود تلك الذات ماش من الشيء الاخر فيكون الطبيعة بعد المعلولة في الوقوع ، بتلك المعلولة بعد عملية ذلك الشيء الاخر ، وعية ذلك ، لشيء الاخر بعد معلولة نفسه للطرف المقابل له وهكذا ، وهكذا ينبغي ان تقرر التسلسل في مادة الدور خاصة فافهم سره .

(٢) اي مع كون بطلان التوالي ضرورياً لا يكفي به ويستدل ايضا سره .

(٣) لا ينبغي ان التأثير الاعتباري لا يكفي في اجتماع المتقابلين ، والتقدم و التأخر والعلة والمعلولة لئلا من قيل العاقلية والمعلولة للتناقض بين الاولين دون الاخير الا من عدم كفايته لنا لم يكن بدنياً حتى يكون منه مكابرة خارجاً عن آداب الماطرة منه المصنف سره - سره .

(٤) لما كان كلام السند مطلقاً مكانه ادعى النفاذ بين الوجوب والإمكان

نسبة النقص إلى الكمال ، نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولاً .
فإن قلت : إن أريد بتقديم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فهو لازم في العلة
أو التقدم بالعلة فهو نفس المسمى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا
الشيء لا يكون علة لنفسه .

قلنا المراد بالتقدم المعنى الصحيح لقولنا لوجوده فوجد على ما هو اللازم في كون
الشيء علة لشيء بمعنى إنه حاله يوجد والعلة لم يوجد المعلول ألا ترى إنه يصح أن يقال
وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ، ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم
ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى يذهب الاستحالة
بالنظر إلى الشيء ونفسه .

فإن قلت : يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على
نفسه ، وسد المنع وجهان .

أحدهما إن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء
فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلف
الشيء عن علة القريبة .

وثانيهما أن يكون الشيء بما هيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء .

قلنا : اللزوم ضروري والسند مدفوع لأن حاله يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد
القريبة ، وحال يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج ، والتخلف إنما
يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ، ولأن كون (١) ماهية
الشيء علة لما هو علة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول
فإن المفهوم من التحقق منع قد سره المناقاة في التحقق ولو جعل الاستدلال منها الاستدلال
لكان السامعة فيه شامة - سره .

(١) و أما قولهم العلة النائية بهايتها علة لما هو علة لها بوجوده فليس المراد به
علة شبيهة ماهيتها بل علة وجودها اللحن - سره .

قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه لتمدد الجهات في الموقوف عليه، كما أن الصورة تتوقف على المادة بجهة وتوقف عليها المادة بجهة أخرى .

وأما بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة . الأول ما أفاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو إنه بعد ما حقق إن^١ علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول إذ فرضنا معلولا وفرضا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكل علة بغير نهاية ، لأن^٢ المعلوم وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين^(١) نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أن أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسط لأن^٣ المتوسط الذي هو العلة المماسية للمعلوم علة لشيء واحد فقط والمعلوم ليس علة لشيء ، ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلوم إنه ليس علة لشيء ، وخاصية الطرف الآخر إنه علة للكل غيره ، وخاصية الوسط إنه علة لطرف ومعلوم لطرف سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد ، وإن كان فوق واحد فواء ترتب ترتيباً متناهياً أو غير متناه فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكل^٤ من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كل جميع الدبر المتساوي في خاصية الواسطة لا يك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلوم الأخير وكانت معلولة ، إذ كل واحد منها معلول والحكمة متعلقة^(٢) الوجود بها ، ومتعلقة الوجود

(١) للامرين وكان للامرين - خ .

(٢) الظاهر أن يكون المراد من تعلق وجود الجملة بالاحاد أن حيثية العملية أمر نزامي غير زائد الوجود على وجود الاحاد ، ومعلولته عين مطولية الاحاد ، واحتياجها الى العلة عين احتياج الاحاد ، فلا بد من علة أولى . وأما ما ربما يصر به في بعض الكلمات من وجود *

بالمعلول معلول إلا أن تلك الجملة شرطي وجود المعلول الأخير وعلته له ، وكلمة زدت في الحصر والأخذ كل الحكم إلى غير النهاية باقياً ، فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلتها أولى فإن جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال أنتهت عبارته ، وهذا أسد البراهين في هذا الباب .

والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد أو الأعداد الوضعية (١) هو إنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئاً واحداً أو متناهيها فيحصل جملتان إحداها مبتدئ من المفروض جزءاً أخيراً والأخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من النامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ، وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من النامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والنامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضاً ضرورة إن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه

واعترض عليه بوجهين : أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأنها تفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية ، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ، ثم يطبق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا تطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة ، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة

في الجنة متعلق وطار على وجود الإحاد مطول للإحاد فذلك يوجب فساد البرهان لأن هذه الجنة حيث هي الإحاد وكل واحد من الإحاد مطول لسابقه ، وينصب الأمر إلى غير النهاية لأن اللازم وجود الطرف وهو من كل واحد علة الساقة عليه من غير احتياج إلى علة أولى للجنة لأن علة الجنة الإحاد وهي موحدة سم يبقى على البرهان منع وهو أن لا سلم صحة عروض الجملة لغير المتناهي على حد عروضها المتناهي بطل منه .

(١) كعلق الفيد ولكن هذا من باب تناهي المقادير والأبعاد .

وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة .

وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى
لزم انقطاعهما بأن^١ الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تجميع
الاثنين مراراً غير متناهية مع لانهائيهما اتفاقاً ، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته
لاختصاصها بالممكنات مع لانهاهي المقدورات ودورات زحل أقل من دورات القمر
ضرورة مع لانهايهما عندهم .

وحاصل الاعتراض إننا نختار إنه يقع بإزالة كل جزء من النامة جزء من الناقصة
ولا نسلم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما فقد يكون لعدم التناهي
وإن سمي مجرد ذلك تساوياً فلانسلم استحالة فيما بين النامة والناقصة بمعنى نقصان
شيء من جانبها المتناهي ، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون
إحدهما فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من
إحدهما الكوف .

وقد يجاب عن المنع (١) بدعوى الضرورة (١) في أن كل جملتين إتما
متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وإن الناقصة يلزمها الانقطاع .

(١) حتى يكون النسخ متناً للمقدمة البديهية ليكون غير مسوع لكونه مكابرة كما
قرر في آداب المناظرة . وفيه أنه لا يلزم انقطاع الناقصة في الآخر بل في الاوساط لأن نقصانها
نقصانات غير متناهية وزيادة الزائدة زيادات غير متناهية ، فكل ما انقطع قبل كل ألف ، وأما
جميع الآت فلا تنهي . فالصواب في الجواب أن يقال: النقصمة الأخوذة في الدليل ليست مجرد
أن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص لزم انقطاعها حتى يشع بل إن احدهما إذا كانت أنقص بقدر
متناه والأخرى أريد بقدر متناه ، وهذا لا يقبل النسخ ، والسد لا يصح اللهم الآن يصح الاول
بان الاتصال في العدد والارتباط في الملل والماليل مانع من وقوع الانقطاع في الاوساط والنقل
معيط بالكلي - سرده .

(٢) يمكن المناقضة في هذه الضرورة والنسخ عن عروض المساواة والزيادة والنقصان
في غير مقدير التناهي - ط مده .

وعن النفوس بتخصيص الحكم أتعاند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أولاً كما في الحركات الفلكية فإنها هي المعدات ، فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات ^(١) ولا يدخل ^(٢) في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية ، وكذا معلوماتها تعالى ومقدوراتها لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لانتهائها إنها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر .

وأما عند الحكماء فيما تكون موجوبة مما بالفعل مترتبة وضماً كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات ، فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تنهايتها كما اعتقده بعضهم ^(٣) لكونها غير مترتبة .

لا يقال : التخصيص في الأدلة العقلية اعتباراً ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها .
لأننا نقول : إن الدليل لا يجري في صورة النفس بل يحتمل جريانه بما عداها
أما عند المتكلمين فنظراً إلى أن علا تعلقه لا يمكن التطبيق فيه إلا بسجود الوهم واستحضاره ، والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين
(١) سبأ على من يقول : الكثرة اعتبارية صرفة من القائلين بوحدة الوجود والوجود

فإن الأعداد ليست إلا مراتب الكثرة - سره .

(٢) التي هي مصححة اعتبار وجود الأعداد الإلهامية متناهية ، وكذا الأعداد المترتبة منها لكن هذا جار في الحركات الفلكية إذ لا يدخل في الوجود منها إلا ما هي متناهية - سره .
(٣) الظاهر أن لفظ البعض لم يقع في موقعه لأن جميع الحكماء قائلون بلا تلم في النفوس إذ لا ينقطع أمتاع قولهم في التطبيقات وتبليهم الكلي الغير التام الأفراد المجتمعة بالنفس الناطقة على منصف الحكماء فذكروا الجمع الحرف باللام الخيد للوهم وعدم تنهاى أفراد النفوس المجردة اجساماً لا تافيه والإفلا اختصاص بالنفس الناطقة لأن الإنسان والفرس والبقر والجمل كل عنصر وعنصر لها أفراد غير متناهية تماقياً ويمكن الجواب بأنه في مقابلة قول من يقول : النفوس بعد مفارقة الأبدان تصير متحدة ويثلون ببياه في كيزان وجرات أسكرت فاتحدت البياه - سره .

آحادها مفصلاً فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلافهما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية ، وأما عند الحكماء (١) فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتيب وضعي أو طبيعي ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك ، فلا يعري في الأعداد (٢) ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة . قال بعض علماء الكلام : والحق إن تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة أو المجمعة المترتبة أو غير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين على التفصيل

(١) قد اورد سيدنا و استاذنا د. ا. ط. في كتابه السس بالقياسات اعترضاً على هذا السلك بقوله فاما السبل التطبيقى فلا تقة بحدواه ولا تعويل على برهانته ، بل ان فيه تدليلاً مغالطياً فالامتاليات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها التفاوت من الجهة الاخرى التي هي حثية التناهي لامن الجهة التي هي حثية اللاتناهي كما في سلسلة الآت بغير نهاية ، وسلسلة الالوف بغير نهاية وليس يصح تعريك اللاتناهي بكتية من جهة الانهائية واخرجه بكتيته من درجته وحيده وعن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة ، فاذا طبق طرف احدى السلسلتين النهر المتناهيين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلطة الاخرى تطبيقاً وهيلاً او فرضياً انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجت الى حيز الوسط ومرتبته بولا ير الينقل ويتردد في الاوساط مادام الوهم او الفرض ممثلاً للتطبيق ، ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة معينة ابداً بولا يبلغ أقصى الحدود و آخر الدرجات أصلاً ، فاما اذا انقطع احتمال الوهم وانصرمصل التطبيق وقف التفاوت بالمعاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة بواقت القدر الزائد مقر تلك المربة بوالجملة لا مصير للمعاونة الى حثية اللانهاية ابداً بل انها ابداً في حثية التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط فليثبت ولا يتبسط انتهى كلامه زيدا كرامه منه ر .

(٢) لان جميع مراتبها غير موجودة كما في الحركات الفلكية وليس المراد ان الأعداد من الاعتبارات كما مر في سلك المتكلمين لان الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء سيرة .

لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فسلامة ما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحصار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول : الفرق بين الأمرين فرقاً مؤثراً حاصل ، فإن التطبيق وإن كان فعل العقل ويكون في الدهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة إجمالية ، لأن صدق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا عمل العقل في أعمال رويته لواحد واحد منها ، وأما إذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة أو لم يكن متعلقاً ببعض آحادها ببعض متعلقاً طبيعياً أو وضعياً فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لابد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية ، وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها ببعضها ببعض وتريد جر الجمع فجزرت طرفها فلا بد من تحريك لطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود ، وأما إذا كانت الأجزاء وإن كانت متجاورة غير متصلة فأردت تحريك الجميع فلا بد من تعقلات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه .

قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحقق :

تأييد وتذكيرة : الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة

الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لأول لها في جانب الماضي ، فذورد أولاً ما قيل فيه و عليه ثم اذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا : في وجوب تنامي الحوادث الماضية إنه لما كان كل واحد منها (١) حادثاً كان الكل حادثاً واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يحالف الحكم على الآحاد ، ثم قالوا : الزيادة والنقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية وهو مرض بمعلومات الله تعالى

(١) هذا أمشي الوجوه اذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق

المصنف قدس سره ، فعيت لا وجود للكل فليس من باب اجراء حكم كل واحد على الكل ، فالكل ليست إلا العاديات والمتناهيات لاحداثاً واحداً أو مساهياً واحداً وكذا الكلي مساهداً لا وجود

ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيتين ، ثم قال المحققون منهم : الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلاً ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي ، وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدء آن واحداً واخذاً واحداً في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحالة تساويهما وإلا لكان وجود الحوادث الواقعة في الزمان العاصي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً ، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لأن ما ينقص (١) من المتساويين لا يكون زائداً على كل واحد منهما ، فإذاً يجب أن يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنفس من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الأنقص متناهياً والرائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً فيكون الكل متناهياً .

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا في التوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في التوهم بومن البين أنهم لا يصلان في الوجود معاً فضلاً عن توهم التطبيق بينهما في الوجود ، فإذاً هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لافي التوهم ولا في الوجود . وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لافي الطرف الذي وقع النزاع في ثناياه فهو غير مؤثر ، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع .

١٥ للطبيعي سوى وجود أفراد ، والقدم والبقاء والثبات التي يتوهم في الكل من باب اشتباه مافي التوهم بما في الخارج - سره .

(١) أي مما لا يخرج عن عهدة التساوي كيف يخرج عن عهدة الإزدياد فالمراد بالتساويين المتساويان في طريق الإزدياد وحاصل كلامه قدس سره إن الستة من السنة الماضية بعد التطبيق اما مساوية لمبتدئة من الآن واما زائدة واما ناقصة والإعلان بإطلاق فتبين الثالث فيدرم تأمليهما - سره .

وأنا أقول : (١) إن كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده ومكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان ، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية العبدية من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائنان بالاعتبار متطابقين في الوجود ، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه ، فإن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضاً (٢) انتهى كلامه .

(١) لا تنوهم أن هذا جواب بتبشير الدليل فانه مدلول إلى برهان التضايك لانا نقول : المتغير في التضايك هو عدد المضايكات قطعاً للزوم التكافؤ ولا يعتبر في العدد الترتيب ولا السلسلان وقد اعتبرهما في التطبيق إلا أنه قد سره بخلاف البؤنة بأنها متطابقتان بلا حاجة إلى توهم التطبيق ، يجب أن يكون السوابق أكثر في الجانب الذي هو محل النزاع للتكافؤ لهما كقطبين يتوافقان في جميع حدودهما إلا في طرفيهما في كل واحد من جانبيهما وبتناهيان ثم اعتبار السلسلتين في منشاء النزاع لهذه الإضافات وجمعية تصحيح انتزاعها ، لكن لا يخلو أن وجود سابق في ذلك الطرف لا يكون لاحقاً موقوف على أن يكون في هذا الطرف لاحق لا يكون سابقاً ، وهذا انما هو بالاعتبار ونطح النظر وأما في نفس الأمر فاللاحق الأخير أيضاً سابق في أي حادث يفرض يقتضي اسم السريع في التجلي سيما في نفس الزمان والحركة الأجزاء أخر في أي جزء يفرض من الزمان كما لأجزاء أول له وكذا في التصل الفلذ كالقط إذا الجزء جزمي من الكم القابل للصلة بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقاً في سلسلة الحركات العنكية وفي سلسلة مقدارها انتهى هو الزمان وهذا بخلاف السلسلة الطولية المركبة من العاليل والعلل أو يوجد فيها مطلق أخر يطالب حلة بوقال : لعلته علة ولعله حلة وهكذا إلى غير النهاية فيجري التكافؤ في العددين السابق واللاحق ويقال : يجب تناهي السوابق واللواحق فلا يخلو أيضاً أن التعاقبات لا يوجد دائماً إلا لواء منها فلا كثرة ولا سلسلة ولا تطابق بالفضل فيها إلا أنه قد سره تكلم في ذلك الكتاب بما يوافق منصب التكلم - سره .

(٢) فيه أن ذلك مبني على وثوق السلسلة من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق بوجود ذلك تحقق أزيد من اللواحق في جانب الماضي وهو متنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسلة مستحيلاً وجريانها إلى غير النهاية من جانب المستقبل ضرورياً فيكون السوابق واللواحق في السلسلة متساوية - ط منه .

بقي هاهنا شيء آخر وهو أن كل عدد كالعشر مثلاً فلا بد فيه من ترتيب ضروري لابين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة ، فإن الواحد يتقدم على الاثنين تقدماً بالطبع وإن لم يكن متقدماً على الواحد ، وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود (١) عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب كلاهما حاصلًا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق ، اللهم إلا أن يقال : لا نسلم إن غير الواحد ملزم على عدد من الأعداد ، والشيخ بين ذلك في الهيات الشعاع .

والثالث إنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علّة محنة لا يكون معلولاً لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلوم كل واحد منها بواحد فيها ، وتلك الجملة موجود ممكن أما الوجود (٢) فلا يحصر أجزائها في الموجودات ، ومعلوم أن المركب (٣) لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه وأما الإمكان فلا تنقارها إلى جبرئها الممكن ومعلوم أن العتق إلى الممكن لا يكون إلا ممكناً ، فم جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب .

(١) لا يضيء أن العدد إذا كان اعتبارياً فلا وجود بالعقبة إلا لعدد ، فها هو مرتب غير موجود وهو موجود غير مرتب بالذات ، على أنه أية غوس من الموس المعارفة الجنة في الإزال مروسة للثلاثة مثلاً أية مساهم مروسة للارسة ولا ترجيح فكيف يرى الترتيب بينهما اليها؟ وهذا الحقيقة ما أشار إليه فوس سره أن كل عدد غير متقوم بمادونه ويمكن أن يورد هذا تزييماً لقول سقراط العدد من الأعداد التي تحت فليجعل كلام المصنف عليه - سره .

(٢) أما لم يستدل هذا السره بماد كرمهم من أن المجموع متوال البند وكل واحد لم يتبع لان غاية ما يشك من هذا هو التفرقة بينهما لا الوجود لكل منهما هلجدة لاذلل أحدهما مثله اشراع الآخر كريد والادوة ، وسيأتي في مثال تحريك حجر كبير بطة رجال ما وضعه - سره .

(٣) الحصر أصفي بالنسبة التي لا جسي لاه من المعلومات لوال المركب يرتفع بل ارتفاع جميع الاجزاء كما يرتفع بل ارتفاع شيء منها - سره .

لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لا تحقق له في الخارج
كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض .

لأننا نقول : المراد إنه ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجوه الأجزاء
والأفقد صرحوا (١) بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة
معدية لحقيقة الآحاد كالمشقة من الرجال (٢)، وقد يكون له صورة متنوعة كالمركبات
من العناصر وأما بدونها بأن لا يرداد إلا هيأة اجتماعية كالسرير من الحشبات وسبائك
مافيه ، وإذا كانت الجملة شيئاً موجوداً معكاً فموجودها بالاستقلال إما نفسها وهو
ظاهر الاستعانة وإما جزءها وهو أيضاً محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علّة لنفسه
ولعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة إلا بإيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى
لاستقلال الموجد إلا باستفادته عما سواه وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجوداً
لبعض الأجزاء وينقطع إلى سلسلة المعلومات لأن الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات
واجب بالدات ، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم
الخلف من وجهين لأن المفروض إن السلسلة غير متقطعة وإن كل جزء منها
معلول لجزء آخر ، بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل
أما تفصيلاً فبأنه إن أريد بالعلّة التي لا بد هاهنا منها لمجموع السلسلة العلّة التامة

(١) يجعلوا القسم الموجود في الخارج، اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب
موجود وراء كل فرد ، المجموع بمعنى الإحاد بالأسرأى ذات المجموع التي هي شيء ، هو الوصف
النوعي أعني الاجتماع المعارض لذلك الهيأة المتعدد المجتمع شيء آخر أو المجموع بشرط الهيأة
الاجتماعية لا المجموع البأحوذ مع الهيأة الاجتماعية شرطاً لا بما اعتبارى اد الهيأة اعتبارية
والأمرضها هيأة أخرى فيسلسل - سره .

(٢) فهي موجودة أيضاً عندهم وإن كان ينقص وجود الإحاد ، فهنا كالوجود والماهية
والجنس والعقل في البسائط ، بوجود سلسلة الطل والبطولات من هذا القيل فيحتاج منهم إلى
علّة عليحدة - سره .

فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وإنما يستحيل لولزم تقدمها ، وقد تقرر ^(١) إن العلة
 التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إلا من جعلتها الأجزاء التي هي نفس المعلول .
 فإن قيل: فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة .
 قلنا: ممنوع وإنما يلزم لولم يقتصر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي
 غيرها أولم يسم ، وإن أريد به العلة العاطلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء
 السلسلة وإنما يستحيل لولزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه
 وعلة وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير
 فاعله كالخشب من السرير سلمنا لمكن لا نسلم إن الخارج من السلسلة يكون واجباً
 لجواز أن يوجد ^(٢) سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية ، وكل
 منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب
 ولو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع
 العلل والمعلولات الغير المتناهية موجوداً ممكناً مستنداً إلى الواجب ^(٣) ، وأما
 إجمالاً ^(٤) فبأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب بجميع الممكنات
 الموجودة فإن علته ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجاً عنها
 لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب واجتماع المؤثرين إن كان علة

(١) بل تقرر خلافه لأن المجوع بمعنى الاتحاد بالاسر مضمة بالنسبة والمجوع
 بشرط الاجتماع متأخرة بالتفصيل في الشوايق للحقق اللاهجي - سره .
 (٢) فيه إن مجوع السلاسل الغير المتناهية أيضاً جملة ووجود طليحة لا بد لها من
 علة ، وعنها ما نفسها الخ ويشير إليه بقوله وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات الخ - سره .
 (٣) كقولهم بالمركبات والازمنة الغير المتناهية والفوس الغير المتناهية مع استناد
 الكل إلى الواجب تعالى - سره .

(٤) وربما يستدل به على جوار كون الشيء علة لنفسه كما سيأتي عن قريب ، والقض
 والاستدلال كماها قريب إذ لا وجود للكل وراء وجود كل منها كما سيبينه النصف قدس
 سره وأنا أقول : لو كان مجوع الواجب تعالى والممكن موجوداً طليحة لزم كون الواجب تعالى
 جزء لغيره ، ومن خواص الواجب أنه لا يكون جزء من غيره كما لا يكون له جزء كيف ويلزم

لكل جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء . و وجه
الاندفاع إنا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد ، وأخذنا الجملة
فمن جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولاً لجزء ، ولم يكن الخارج
عنها إلا واجباً ، وأقل ما لزم من استقلاله بالعلة أن يوجد في الجملة جزء لا يكون
معلولاً ^(١) لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون
المستقل بالعلة جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعله تحقيقاً لمعنى الاستقلال
إذ لو كان الموجود لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً فلم يكن
أحدهما مستقلاً ، وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فإنه
جاز أن يستقل بالواجب بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره ، وأما
التسري ففاعله المستقل ليس هو التجار وحده بل مع فاعل الخشببات . نعم ^(٢) يرد على
المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل
جزء منه اعتراض : وهو إنه إما أن يراد إنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى
يكون علة هذا الجزء هي هي بمسبها علة ذلك الجزء وهذا باطل لأن المركب قد يكون

معدوديته تعالى وليس له عدد ولا ثاني له إلا أنه بكل شيء محيط ولو عني بمجموع الواجب لم يمكن
مفهوم الواجب ومفاهيم الالهييات بنهاى مفاهيم لم تكن موجودة قطعاً حتى أن مفهوم الواجب
الاولى واجب بالشائع ألم يسموا أن وحدة الواجب تعالى وحدة حقيقة لا عددية ، وليس في
عرض الموجودات وليس ما ينشأ عنها ينشأ عزلة ، وبالجملة لو تنزلنا عن هذه كواب فذكرناه
أولاً من عدم كون الواجب جزء من غيره يصرح به في كتبهم ، وذلك المركب بوجود غيره
عندهم - سرده .

(١) و يكون بواقى الاجزاء مطولة له ، واسا كان هذا أقل مراغب الاستلال لان تلك
البواقى مستندة الى ذلك الفاعل بالواسطة وأعلى مراتب استادها اليه بالواسطة - سرده .

(٢) هذا الاعتراض انما يرد على القصة المذكورة ان اخذت كناية او قسماً من الأجزاء
الطولية مجتمعة في لوجود لان الكلا في بطلان التسلسل الاجتماعي ، إلا أنه يمكن حصر التسلسل على
التشيل بأجزائه من وقوع المعلول التأخر في مرتبة الطول التقدم بأن يقال : يلزم . لعل
المعسر في مرتبة النقل الاول عن الواجب تعالى مثلاً أو التخلف - سرده .

بحيث يحدث أجزاء شيتاً فشيئاً كخشبات السرير وهيئاته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها على لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علة المستقلة بالإيجاب وقد مر بطلانه وإما أن يراه إنها أي علة لمجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لـ أول جزء منها من غير إفتقار إلى أمر خارج عنها ، وإذا كان المعلول المركب من كـ الأجزاء كانت علة المستقلة أيضاً مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف ، وهذا أيضاً فاسد من جهة إنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها ، إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليه الشيء نفسه أو لعلله وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر من الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر^(١) من الجانب المتناهي ولهذا يعتبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير ، وتارة بما بعد المعلول الأول ، ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ، ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء وعلى نفسه

فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة .

أجيب بأن علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير ، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل : ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن محتاج إلى علة ، وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك

(١) انما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبة من الجانب الآخر بل بحسب العلية فقط لفقد البده المحدود به سره .

العمل، ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابد من المعلول المحض أيضاً .
قلنا : هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الاقتدار في الإيجاد إلى معاون
خارج ، وقد فرضنا إن علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر ^(١) إنه لا دخل لمعلوله
الأخير في إيجاده .

فإن قيل : إذا أخذت الجملة أهم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير
متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضاً مندفع إذ ليس هناك معلول آخر ومجموع
مركب قبله .

قلنا : بل وارد بأن علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي
قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية .

فإن قلت ^(٢) . نحن نقول : في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء
منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء ^{بفرض} فعليته أولى فيه بأن يكون
علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً .

قلنا : ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المطلق الأخير متعين للعملية لأن غيره
من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى .

اعلم أن هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات
هدم وتحقيق : الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقاً إن الوجود
في كل موجود غير وحدته ، والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر
فقولهم : إن المركب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أراد به إن المجموع
موجود ثالث غير الموجودين ، فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر وهو إنا لا نسلم

(١) ما مضى في ناحية الطول لاني ناحية العلة نظير ما يقال في بساطة العلة التامة للطول
الأول أن الامكان وجوده ما يتوقف عليه وجود الطول معتبرة في طرف الطول فلا يقدح في بساطة
العلة التامة له برأى كلاماً في الاستقلال العلة الفاعلية والطول الآخر معتبر في العلة البادية سره .
(٢) هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظرة سره .

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علة الآحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلقة كل منها بعلّة ، وقولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلّة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى ، وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علة الآحاد .

وما يقال : إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال من التحصيل إذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد .

والذي يقال : (١) إن انعدام المركب بانعدام شيء من أجزائه كلام صحيح معناه إن كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية ، فانعدامه بانعدام جزئه ، وليس معناه إن كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشئان كان المركب موجوداً ، ولا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء .
وأيضاً كون (٢) الشيء منعدمًا بانعدام شيء لا يقتضي كلاً أن يكون يوجد متى وجد .

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين : إن علية الشيء لنفسه جائز لأن مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد ، ولا علة له سوى نفسه ، لأن علة إما جزئ وهو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء ، وإما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه ولا محذور فيه ، لأن (٣) توقف ذلك المجموع

(١) أي يقال في تقرير أصل هذا البرهان كلاماً سهواً .

(٢) فإن الشرط بعدم بانعدام الشرط ليس بوجود كل واحد وهكذا كل علة ناقصة نعم السبب كذلك سهواً .

(٣) لا يقال : إذا توقف المجموع على كل واحد كل هو العلة لأنفسه بل إذا توقف على الآحاد بالأسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التابعة على الطول مع أن الآحاد بالأسر اقرب إلى المجموع بشرط الاجتناع من الكل الأفرادى ، فعلى هذا لم يكن الشيء علة لنفسه . على أن كل

على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه ، نعم له أريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزء أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو مافوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب .

وكذا قولهم : إن الحال كون الشيء علة لنفسه أو مافي حكمه ^(١) فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حيثئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر انتهى .

فإنه لا يخفى سخافته جداً إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجوداً ممكناً لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته ، فإن المركب الذي حكموا بأنه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد ، فالحكم بأن الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته .

قال بعض المدققين : المتعدد قد يؤخذ مجعلاً وهو بهذا الاعتبار واحد ، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل ، وقد يؤخذ مفكلاً واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك ، وقد يختلفان في الحكم فإن مجموع القوم لا يسميهم دار ضيق وهم لامناً يسميهم ، إذا علم ذلك فنختار أن مرجع وجودهما معاً هو هما مأخوفاً لا معاً لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده ، فيكون

واحد ليس علة تامة لا تأخول : ليس المراد من توقفه على كل واحد انها علة تامة له إذ العلة التامة له نفسه كما هو الغرض ، بل المراد منع التوقف في علة العلة التامة ، وإن القدر السليم توقف الطول على كل واحد من أجزاء علة التامة كالقدم ، فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بمبدأ العلة التامة منعزلاً - مرده .

(١) مثل كون الشيء علة لشيء كافي النور أو توقفه على نفسه لا مثل كون الشيء شرطاً لنفسه أو جزءاً لنفسه ونحوها لأنها من كون الشيء علة لنفسه - مرده .

هذا وذاتك علتين يترجح وجود مجموعتهما بهما ، فإن نقل الكلام إليهما لامعاً بل مفقلاً فإنه أيضاً ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا : لأنسلم إنهما مأخودان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به .

أقول هذا المدقق أصاب شيئاً من التحقيق وأخطأ في شيء أما الذي أصاب لقوله هما مفقلاً ليس ممكناً ولا واجباً بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به ، وأما الذي أخطأ فيه فهو إن الإجمال والتفصيل من أعمال العقل ولا يجملان الشيء في الخارج تارة موجوداً والأخرى معدوماً ، فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مجعلاً أو مفقلاً لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط ، فللعقل أن يأخذ هما شيئاً واحداً موجوداً في الدهن ولا يصير أن بهذا الاعتبار وحدهما في الخارج كما أن للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعدداً في الخارج بل في الدهن فقط ، فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافاً في نفس الأمر الملحوظ . ثم إن المثال الذي ذكره ليس من التفاوت الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحداً ، فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجعلاً أو مفقلاً متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب الرماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا عافي هذا المقام .

وأما الذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة بسببه فرض وجود الاثنين .

فليس بوارده إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشئيين اعتبارهما مع تلك الجمعية ^(١) تارة أخرى لاستلزام ذلك تكرار ^(٢) أجزاء الماهية ، إذ المراد بالمجموع

(١) أي الجمعية التي يستلزمها الفهم - س - د .

(٢) كأنهم وإن قالوا : إن ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بوجود آخر هو واحد عدى في مثل الجوز واللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفسق الذي هو ثالث الثلاثة .

معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين ، فمن ادعى أن الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والأثنيتية موجودة كما أن الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجودة .
ثم لفائل أن يقول : العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر فكيف يحكم بأن المركب لا وجود له غير وجود الآحاد .

قلنا : العدد موجود بمعنى أن في الوجود وحدة كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد ^(١) بالأسر بل هو عينها ، وأما أخذ العدد الكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجنورية والاسمية والتامية وغيرها فذلك لامعالة

ولا أيضاً كالهيئة الموجودة المتأصلة التي هي أيضاً ثالثة الثلاثة إلا أنها عرض بل موجود هو جوز ولوذ فهنا موجود هو جوز فقط وآخر هو لوز فقط وآخر هو جوز ولوذ ، وإنما كان هذا آخر وثالثاً لأن الجوز موجود هو واحد واللوز كذلك ومجموع الجوز واللوز موجود ليس واحداً بل كثير ذو جزء والفرق بينه وبين التحقيق الذي هو رأى المصنف قدس سره أن المجموع ليس موجوداً لأنه كثير والوجود يساوق الوحدة وعند هؤلاء لا يساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس : الكثير ساهو كثير موجود هو الكثير ساهو ليس بواحد وبالعلة فنزوم التكرار ظاهر لأنه إذا جعل مجموع الجوز واللوز ثالثاً كما يقول المورد وهيئة المجموع ليست إلا على العقل ففي هذا المجموع الثي هو الثلاثة أبعاد الجوز واللوز وتكرر العدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى ، وهذا لمصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه أي مادته التي هي الوحدات وأراد بالآحاد ما لا أسر كل واحد هو الفائلون بوجودها يريدون بها ما ذكرناه .

ان قلت . ما بال قدس سره يردده الالهاية عليهم في أي تقسيم كما مر . قلت : ذلك لإيراد برهاني لا الزامي في التقسيم الثاني لو كان قسماً موجوداً آخر ، والوجود على التحقيق مساوق للوحدة كل هنا واحد آخر وأما عندهم فلا دلا مساوقة بل الوجود أهم فالحل موجود عندهم مع الكثرة ، كما إن الكل الطبيعي وجوده وجودات هو كما في العام منار عن الضروريات نفس العام والمصوم لا خصوصية أخرى كما في الغواص والساخط في المقام لدقته سره .

(١) قد مر في الوحدة والكثرة أنه يصحح لك أن تقول لكل مرتبة من العدد اسمها مجموع الآحاد لا غير وصحح لك أن تقول ليس مجموع الآحاد قطعاً لا مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة إلا أن يقال : التجربة باعتبار الهيئة العقلية وأما بحسب الوجود الخارجى فليست الأعداد الواحدات أقل أو أكثر فتأمل سره .

في الذهن ، وإن كان للحكم ، بما مطابق ومصدق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة .
 الرابع برهان التضايف وهو إنه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة
 محضة لا يكون معلولا لشيء ، لزم عدم تكافؤ المتضائفين ، لكن التالي باطل فكذا
 المقدم ، أو نقول : لو كان المتضائفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة
 لكن المقدم حق فكذا التالي ، ببيان حقيقة هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو إن
 معنى التكايف فيهما إنهما بحيث معنى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر
 وإذا انتفى انتفى ، ووجه اللزوم إن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة ، وكل
 مما فوقه على علية ومعلولية ، فلولم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على علية محضة لزم
 في الوجود معلولية بلا علية .

فإن قيل : المكافئ للمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط
 لا علة العلة المحضة .

قلنا : نعم لكن المراد إنه لا يبدأ ويكون بإزاء كل معلولية علية وهذا يقتضي
 ثبوت العلة المحضة ، وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان (١) :

إحداها لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول
 على عدد العلية ، وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية ، ببيان اللزوم إن كل
 علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض ، وليس كل ما هو معلول فيها فهو
 علة كالمعلول الأخير .

وثانيتهما نأخذ جملة من العمليات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليات
 ثم نطبق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية

(١) يرد على البارثين جميعاً النسخ من تحقق معلول في الوجود لا يكون علة سواء أمرضت
 السلسلة مؤلفة من العلل الثامة أو الناقصة بوجوب آحاد أخرى غطاء السلسلة من جانب المستعمل
 متنوع - طمد - .

لأن معنى التكافؤ أن يكون بازاله كل معلولية عليّة وبإزاله كل عليّة معلولية ، وإن لم نزه لزوم عليّة بلا معلولية ضرورة إن في جانب التناهي معلولية بلا عليّة وهو المعلول الأخير ، فيلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى حلة محضة .

الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو إنا نعتف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعدداً باعتبار صفتي العليّة والمعلولية لأن الشيء من حيث أنه حلة غيره من حيث أنه معلول ، فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما المعلوم الأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول ، فإن كل علة (عليّة ع) لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول (ليع) علتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه مفروضاً للعلية ، فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلا بطل السبق اللازم للعلية ، ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد حلة لا يكون بازاله معلول وفيه انقطاع السلسلتين .

السادس برهان الحثيات وهو جار في المعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره إن ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكل من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين وهذا يستلزم تنامي السلسلة لأنها حينئذ لاتزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وإنه إذا كان ما بين مسد المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها لاتزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدء مدرجاً على ماهو المفهوم من قولنا منى ما بين خمسين إلى ستين وإلا بجزئين ، فيصلح الدليل (١) المنظر

(١) نعم ما منح السيد الداملادند سره في القيسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدياً فقال والقانون الضابطان الحكم الشرعي الشمولي لكل واحد واحد إذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد مطلقاً منفرداً كان من غيره أو ملحوظاً على الاجتماع كل يستحبذله على المجرع البجلي أيضاً من غير امتناع وان اخص بكل واحد واحد لشرط الامراد كان حكمه

وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم ، لأنه قد لا ينعن المقدمة العددية بل إنما ينعنها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهياً كمافي المسافة ، وأما على تقدير لاتناهيها كمافي السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه ، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهياً وهو ضعيف ، لأنه إعادة للدعوى بل ماهر أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد ، فالنتج عليه أظهر فانه إنما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ، ومن هاهنا ينهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل .

السابع لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العدد والمعلولات أو غيرها فهي لا معدلة تشتمل على ألوف ، فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر وكلاهما طاهر الاستعالة ، لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحداً حتى يكون عدة مائة ألف مائة ، وإما أن يكون أقل وهو أيضاً باطل لأن الآحاد حيثما يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد الأول أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي لو من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تنافي السلسلة هذا خلف ، وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرس مقطوعاً فيحمل جانب متناه ، فيتأني التردد ، أما لروم التناهي على لتقدير الأول فلا أن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة وللمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ماهر المعروف ، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الجملة غير حكم الآحاد انتهى فالأول كالحكم بالامكان على كل ممكن والعدد والسلطان على كل حادث طبيعي والثاني كالحكم على كل أساس ناشع وغيب آباء - سرور .

الأحاد المتألفة من تلك العدد من الألف ، والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة . وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هم ، بقدر الزائد على عدة الألف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية بضرورة أنحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألف وهي أضاعف عدة الألف تسعمائة وتسعة وتسعين ، فحينئذ يلزم تنافي عدة الألف بالضرورة ، ويلزم تنافي السلسلة لتزوي أجزائها مدة وآحادها على عامر .

واعترض عليه وعلى بعض عاصبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأن هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ، وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلم استحالة فيما بين العددين كما في الواحد إلى الألف والآخر إلى ما لا يتناهي ، وكون أحدهما أضاعف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ، ولو سلمت فمنع كون الأقل منقطعاً فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كانت بعضها الذي من جانب الغير المتناهي أيضاً غير متناه ، وكذا عدة الوقها ألوماتها أو عشراتها ، وحديث الجملتين ^(١) وانقطع أولهما بمبدء الثانية كاذب .

الثامن برهان الترتيب وهو إن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لامحالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة ، فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علّة هي أولى العلل ^(٢) لولاها انتفت

(١) قالتى بقدر عدة الألف ليست في الطرف المتناهي ولا في الطرف الغير المتناهي بل هي كأنها متشابكة مع الأخرى ولا نهاية لها حتى يستحال آخرى ، وأيضاً تحين بعض الأحاد بأنها بقدر أضاعفها ترجيح بلا مرجح وبعض اعتبار النقل - سره .

(٢) مثاله لينات تنكس بعضها على بعض أو أيديان كذلك فلولافانم مقيم مشتركاً عليه لها علامشككات أيضاً ، وإذا رفع واحد منها ارتفع ما بعده بمقتضى الترتيب الطلى والطولى - سره .

جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلا لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر، فإذا فرضنا سلسلة متعاضدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة بأسرها، وذلك يحادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر، والحاصل إن استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لا انتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض قائل.

التاسع البرهان الأسد الأخير للعارابي وهو إنه ^(١) إذا كان عامن واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر ورائه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها إنها لا تدخل في الوجود عالم يكس شيء من ورائها موجوداً من قبل، فإذا بداهة العقل قاصية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده.

العاشر ^(٢) إن السلسلة المفروضة من العلة ^(٣) والمعلولات الغير المنتهية

(١) أي السمكات الغير الشاهية في حكم الممكن الواحد أي في أن المتساويين عالم يرجع أحدهما بنفسه لم يقع بغير جوار عدم عليها إذ لا يتدبر جميع أنحاء عدم الحلول إلا بالعلة الواجبة لا بالعلة السكة أو من عدم احكام الحلول عدم نفسها فإذا كان كذلك فمدخل السلسلة في الوجود ممنوع لان وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم - سرده .

(٢) ويمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر وهو انه قد ثبت ان العمل والعلية في الوجود، وثبت ان وجود الحلول بالقياس الى العلة وجود رابط هو ان الوجود المسمى الذي يقوم به هو وجود علة طود علة سلسلة العلية والحلولية الى غير النهاية لزم أن يتحقق هناك وحدات رابط متصلة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقل وهو محال وليست المقايضة المذكورة اعتباطياً حتى يكتفى بالاستقلال الاضافي بينهما وانما مرجعها الى تحقق مراتب الشدة والضعف فانهم . وهذا الوجه يبطل الدور أيضاً كما يبطل التسلسل وهو غريب المأخذ من الوجه الثامن، وليس به اختلاف البعثات الأخوة فيها - طامده .

(٣) ما خصصه بها الاخراج المتعاقبات حيث انها في الخارج غير متعده فلم يرض لها .

إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أولاً فيكون فرداً ، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة ، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمس من الستة ، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتدأؤه وذلك الواحد الذي بعده ، ورةً ما نأنا لاسلم إن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وإنما يلزم لو كان متناهياً ، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً والمنع فيه ظاهر .

اعلم أن البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المرتبة
 تبصرة : في جهة التماسد والمكية لاني جهة التنازل (١) والمعلولية

العدد وفي الدهن متناهية.

وأقول : هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهي كالنفوس الناطقة الفارقة عن أبدانها في الأيام التالية بعد العكباء ، وصور عالم المثال عند الاشرافية ، وكلوا دم الاول سبحانه من أسائه الجزية وصورها الدية من الايمان الثابتة عند العرفاء ، وكلما تبه التي لا تعد ولا تحصى من تعجيباته وتنمات أهل الجنة ومقربات أهل النار عند فعل الشرع بوالصور الملوية الرنسة في ذات الله سبحانه عند انكسارها والماهيات الثابتة عند المتمزلة والقول العرفية باضافه النفوس الكاملة بعد الفارقة عن الاقدار عند الاشرافي ، كما قال الشيخ الاشرافي في حكمة الاشرافي : ان الكامل من التدبرات بعد الفارقة يلحق القواهر فيزداد عند القديسين من الانوار الى غير النهاية انظري ثم ان هذا يعطيت منه برهان على التوحيد الخاصي بان هذه الالهايات القطعية لو تحقق فيها الكثرة تحقق فيها العدد فتعقق فيها الزوجية والفردية فتناهي هذا خلف فالكثرة وجودها فيها غير متحققة سره .

(١) اعم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق اما أن التسلسل الى جانب الحلول مستنح بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض الدارل طولا وان لم يتناه عرساً ولكن لايجري برهين امتناع التسلسل الى جانب العلة من التطبيق والتضاييف والحيثيات وغيرها فيه ، وامانه ممكن ذاتاً فقط بوامانه ممكن وقوعاً ، والثالث ليس بقصود قطعاً كيف ولو ونع ذلك لما انتهت سلسلة البساط الى الهيولي بولا العوالم الطولية الى عالم الملك أما نسم قول لاشرافي حيث يقول : ينزل الانوار القاهرة الاعلون الى قاهر لا يتشاء منه نوراً هرة

والسبب في ذلك ^(١) "إن" في سلسلة التصادد على فرض اللا تنافي ليس توجد علة يتعين في نظر العقل إنها لامعالة تكون موجودة أولاً ثم من تلقائها تدخل السلسلة المقترنة بأسرها في الوجود، وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك ومادة كرناء جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيتيات والتضاد وغيرهما، وذلك لأن معيار الحكم بالاستعالة في كل منها استجماع شرطي الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللا نهاية، فمعيار الفرق كما وقع الإشارة إليه فيما سبق أن العلة المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي صورة التصادد تكون العلة المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة ^(٢) في مرتبة ذات المعلول ومجموعة الحصول معها، فيكون الترتيب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلة في مرتبة ذات المعلول وأما ^(٣) في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجموعة في مرتبة ذات العلة

في الطبقة الصورية كالأصول الحسية حيث تصل في الإضافة إلى مورد لا ينشأ منه نور لاجل التنازلات ولا صطكا كانت، وقول المشايخ بأسباب القول إلى العقل العاشر، والظاهر أن الأول أيضاً ليس مقصود إذا دلل أسدل على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة لا على أنه لا يمكن أن يكون شيء لازم وللأمر لازم وهكذا إلى غير النهاية غاية أنه لم يجمع بقى الشق الثاني من سره .
(١) أي السبب الزايف والواسطة في الترتيب، كما أن الواسطة في إثبات الامتناع هي البراهين فلا منافاة بين عدم وجود السلسلة في الواقع وبين وجودها لاجزاء التطبيق وغيره لأن هذا الوجود ساؤه على أوضاع المحتل من أنه يحتل وجود الشيء، بالعلة الغير المتناهية وأن العلة موجودة مع معلولها من سره .

(٢) أي كما أن العلة موجودة في مرتبة ذاتها المتقدمة عليه كذلك موجودة في مرتبة ذات المعلول أيضاً من سره .

(٣) أقول هذا الفرق من لكن ليس مؤثراً في عدم إجراء البراهين في التنازل المعلولي من الكلام في العلة الحقيقية لا البعد، فإذا كانت العلة المعنوية موجودة فالمعالييل كلها موجودة في زمان واحد وشبهه، إذ خلف المعلول عن العلة الحقيقية لا يجوز أن كان وجود كل شيء مرتبة، وإن ترتب لها وجود أجمع به النكسر الرتبى لم يكن سلسلة لاهي التنازل ولا هي التصاعد وحيتد بحري الحقيقة وغيره لكون الأحاد موجودة عند وجود علقها في زمان واحد وشبهه *

فإنَّ المَعْلُول لا يتحقق له وجوده الخاص النافس المَعْلُولِي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملِي العَلِّي ، وهذا على خلاف الأمر في العلة ^(١) فإنَّ وجودها واجب في مرتبة هوية المَعْلُول ومحيط بها ، فتبين مما ذكرناه إنَّ وصف الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية (العقلية خ ل) إنما يتحقق في السلسلة المعروضة في جهة هي التصادم الترافقي لافي جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتساقطها ، فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لعلَّ إثبات الانقطاع في هذه الجهة ، هذا ملخص ما أفاده شيعتنا السديد دام ظله العالي .

(فصله)

في الدلالة على تناهي العلل كلها

البراهين المذكورة دللت على أنَّ العِلل من الوجود كلها متناهية ، وأنَّ في كُلِّ منها منبذ أول ، وأنَّ منبذ الجميع واحد ، وذلك لأنَّ الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العِلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية ، لأنَّ الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلاً ، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين ، على أنَّ الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلية في طبقة الفاعل كإلغائية ، فالبيان الدال ^(٢) على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل ، وليت شعري لم سكك المصنف قدس سره عن النفي والإثبات ولمه سكك تأدياً والله تعالى أعلم بمراده جوده - سره .

(١) فليس للمعلول شأن إلا وللعلة معه شأن ، ولكن للعلة شأن ليس للمعلول معه شأن ، لا ينفي أنه لا يثبت مما ذكر الانتفاء وصف الاجتماع في التنازل لا وصف الترتب إلا أن يكون مراده مجوع الوصفين مأ - سره .

(٢) تفريع على جميع ما سبق لا على قوله على أنَّ الصورة الخ فضع عموم قوله جميع طبقات

لعل - سره .

وإن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية .

فلننضمم إلى بيان تنافي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء ، ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة ، فاعلم أولاً أن الشيء لو حصل بكلية في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتباً فإذا كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقول إنه كان عن ذلك المفهوم . وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، فلا يقال إنه كان من السواد بخاص لأنه ليس شيء من السواد موجوداً في البياس ، فإنه متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم ، فأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه فيه فهذا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء ، وذلك لأن الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكلية في الهواء بل وجد جزئياً ، وكذلك يقال كان من الاسود أبيض ، وكان عن الخشب سرير لأن الخشب لا يميز سريراً إلا إذا وقع فيه تمييز ، ويظهر من هذا إن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض أجزائه ، ولا بد أن يجتمع فيه أمران : أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر ، فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر إن ما الشيء قد يراد ^(١) به الجزء القابل للصورة ، وقد يراد به الذي من شأنه أن يصيب جزءاً قابلاً لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواءاً فإن الجزء القابل للصورة المائية صورة قابلاً للصورة الهوائية ، فنقول : أما تنافي المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل (١) وسارة أخرى المادة قد يراد بها الحاملة للصورة وقد يراد بها العاملة للقوة وهو قوة الشيء الذي هي مادة له ، وأيضاً القابل والمادة قد يراد بهما المصاحب لوجودان الصورة وقد يراد بهما المصاحب لثقتانها - سره .

قابل آخر إلى لانهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية و ذلك (١) محال وأما بيان تناهي المولود بالمعنى الثاني فلأن مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة انمائية فعامة الماء أيضاً يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإدخالاً يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى ، وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس (٢) ولا واحد منهما مقدماً على الآخر في النوعية بل يجوز أن يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ، ونحن لا نصح من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون ذلك شخص فهو إما يتولد من شخص آخر قبله لأن هذه الأشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها (٣) وماتناهي العلة الصورية فهو جهتين أحدهما إن الصورة الأخيرة تكون علة للصورة نهاية لم تكن للعلة نهاية ، وثانيهما إن المور أجزاء الماهية ويستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية.

هداية : اعلم أن المادة أي التي (٤) يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين ، لأن الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدث بها

(١) لا يقال : هذا مصادرة إذ ليس الكلام الامي معالية عدم تناهي أجزاء الماهية أصلي لمادة والصورة ، فكأنكم قلتم لو كانت أجزاء الماهية غير متناهية كانت أجزاء الماهية غير متناهية لا مانع من ذلك مصادرة لأن البدن والصورة من الأجزاء الخارجية ، والمراد بالأجزاء في التالي الأجزاء العقلية ومعالية عدم تناهيها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تغل الماهية بعدم كون التعارض محدوداً تاماً ، وعدم تحقق الجنس العالي وغير ذلك - سره .

(٢) بل ليس ولا واحد منهما محتاجاً إلى المادة بمعنى العاملة للقوة لأن كليات الماصر ابتداعات انما المحتاج اشخاصها الزمانية ، ولا محذور في عدم تناهي المواد هلالته تعاقبي - سره .

(٣) هذا انما يثبت استعماله التل من جهة التصاعد من الناقصة إلى الكاملة وهكذا الإذن جهة التنازل من الكاملة إلى ما تحتمل عليها من الناقصة كما بينته في النمرة السابقة - سره .

(٤) أي الحل الذي يحصل فيه عند أشار قد سره بالتصير إلى أن هذا التقسيم للمادة

إما أن يكون موجبا لزوال شيء كان ثابتا من قبل أولا ، فإن لم يوجب له (١)
 لهم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثه
 محتاجا إلى صورة أخرى مقومة ، ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة
 أو لا يبقى فإن بقي فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة ، فيكون
 هذه عرضا لا صورة ، وأما (٢) إن كان حدوث هذه الصورة موجبا لزوال الصورة المتقدمة
 المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فثبت أن كل
 صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا القور
 وقد علم أن سمات الشيء إن لم يكن بالقصور لا بالعرض فهي بالطبع ، فيكون هذه
 صورة مقومة للمحل مفتتمة لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان
 والصور بطبيعتها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض ، اللهم إلا لمانع أو عدم
 شرط ، أما الأول فكمالات الأعراض المزيلة ، وأما الثاني كعدم بشوالبدور عدم فقدان صورة
 الشمس ، ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن يقلب الأمر حتى يتوجه
 من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي
 توجها إلى شيء وصرفا عنه ، فثبت بالبرهان إن كل صفة تحدث في المحل من غير
 أن يكون حدوثها مزيلة لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبيعته متحرك إليها وإنه يستحيل
 عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها مثاله إن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد

بمعنى العاملة لقوة المقدمة بالزمان لا العاملة للصورة المقدمة بالطبع لتلا بنفس قوله :
 فإن لم يوجب الح بالهولي الأولى لان حصول الصورة فيها لا يوجب زوال شيء منها مع أن
 الحاصل فيها صورة مقدمة ، وأيضاً خرجت بالحدث بطلان الهولي المجردة - سره .
 (١) هذا لا يتم في الاستكالات الطولية التي ليست بالخلق واللبس بل فيها للمادة
 لبس ثم ليس لان الصورة النوعية الباتية والحيوانية متلا جوهر مقوم للمادة وليست عرضاً ،
 والجواب على التحقيق انه ليس هوها صورة متعددة كما ذكره في سفر النفس بل صورة واحدة
 متعددة متوجهة من النقص إلى الكمال - سره .
 (٢) هذا بمنزلة قوله : وإن لم يبق - سره .

صيرورته بوجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية .

قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع
عقد وحل :
الاعتقادات قديمة متقد في بعض المسائل اعتقاداً خاطئاً فلا يكون
ذلك الاعتقاد استكمالاً فقد أمتنع قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث
لا يكون حصولها سبباً لزوال أمر فحصولها استكمال .

أقول : بل حصول الاعتقاد (١) الخطأ نوع استكمال لبعض النجوم الساذجة
لكونه صفة وجودية : والوجود خير من العدم . وإنما شرطته لأجل إطلاقه استعداد
للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية التسمية فإنها كمال للمعنى وآفة للمثورة
الحيوانية ، بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرم وغيرهما كمال لبعض
القوى النفسانية وإنما يوجب نقصاناً للقوة العالية (الفالفة ل) عليها وهي العقلية
فالجهل المر كبل كونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهولاني المصحوب
للبياء النفسانية التحيلية ، والذي لا كمالية فيه أصلاً هو الجهل البسيط وهو ليس
بصفة بل عدم صفة ، وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجباً
لزوال شيء عنه ، فذلك الشيء قد يكون صورة مفومة كالهوائية إذا حدثت يوجب
زوال المائية عن المحل ، وقد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال
البياض وقد يكون كمية وشكلاً والكل واضح ، وبالجملة فمن (٢) حكم بمصحة
الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها

(١) أي الخطأ من حيث أنه صورة ذهنية وحالة نصاية للنفس كمال لها من كل من
حيث عدم إطلاقه على الخارج ليس بكمال ففهمي نفسه كمال وكونه تعماً أمرياً ، وهذا جار
في الصفات المذمومة وما يحترى مجراها والمسألة من مروج ان وجود الشرقياسي وليس شيء من
الشر بوجوده المصبي شراً وسيجيء بيانه مطعنه .

(٢) هذا على حذف الضاف أي حكمه انما هو في هذا القسم فكلية في مع مدغولها طرف
مستقر خير للبينه ممدوه .

بالمعكس مرة أخرى ، بخلاف القسم الأول لأن ماهية الشيء لا تنقلب ولا تبدل
مخرج مما يبيّن إن كل ما كان من القسم الأول فإن الانقلاب فيه متمنع ، وكل
ما كان من القسم الثاني فإن الانقلاب فيه واجب .

ولقائل أن يقول: هذا الحصر باطل فإن تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم
الأول لأن هذا القسم يتمنع انعكاسه ، وهاتنا يحوز الانعكاس لأن العناصر كما
تصير حيواناً ونباتاً فهما أيضاً يصيران عناصر ، وليس أياً من القسم الثاني فإن من
شأن هذا القسم أن يكون الطاري مريلاً لوصف موجود ، وهذا (١) ليس كذلك إذ
ليس حدوثها سبباً لزوال وصف ينادها .

فالجواب إن العنصر المفرد غير مستند لقبول الصورة الحيوانية مثلاً بل
لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفية مزاجية وهي منزلة للكيفيات العرفية
القوية ، فيكون نسبة المزاجية إلى العرفية من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة
فلا جرم يصح فيه الانعكاس ، وإن احتمل المراجع كل قبول الصورة الحيوانية استكمالاً
لذلك المزاج ، وهو مثل العبي إذا صار رجلاً فلا جرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك
عنه ألسنة ، فإن الحيوانية لا تتحرك فقط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل
حتى يصير صبيّاً وجنياً ، فاذ قد حصل في تكوين الحيوان مجموع القسمين المذكورين
فلا يكون خارجاً عنهما . قصة ثابئة للمادة إن الحامل لمؤثرة إما أن يكون
حاملاً لها بوحدايته أو بمشاركة غيره ، فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل
المبول الحاملة للصورة الجسمانية ، والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لاستحالة
لتنك الأشياء اجتماع وتركيب ، فإما أن يكون ذلك التركيبي مع الاستحالة أو
لامعها ، والذي بد في من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة ، وقد ينتهي
إلى الغايات باستحالات كثيرة ، وأما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة

(١) لأن صورة العناصر نابعة من المركبات - سره .

ج-٢ في اثبات صورة اخرى متوسطة بين الصور العنصرية والنفسانية -١٢٥-

القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العديدة من اجتماع الوحدات ، ثم
تحتكون تلك الأحاد محصورة كهذه الأمثلة ، وقد لا تكون محصورة كالعسكر .

حكمة مشرقية : أقول : من أضمن في النظر يعلم أن كل مادة لا يقع فيه استعالة
عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة ، وإن كل مالها

فهيئة محصلة لا يغير مادة لشيء آخر إلا بعد نزول طبيعته ، ويعلم من ذلك أن العناصر
لا بد وأن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو
حيوانية إذا لزم (١) لا يتحرك إلى ما يباينه بالطبع ويخالفه إلا ما يتعلق بمجرده
الكمال والنقص والقوة والضعف ، فلا يتحرك إلا إلى ما يكمله ويقويه ، فإن النارية
ضاد الصورة الحيوانية لأن النارية مما يحرقها ويفسدها ، وكذا المائية إذا استولت
برقها وتهلكها وهكذا باقى العناصر ، فلم يتحرك شيء منها ولا كلها إلى الحيوانية
إلى العادة المحللة عنها بهذا القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة
جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره
المرض لا يفعل فعلا جوهرياً ولا يعرك المادة إلى جهة الأعلان نحو الأعداد أو على نحو الآلية
كلامنا في المحرك الفاعل . وإيضاح وجود المرض تابع لوجود أمر جوهرى صوري ، فنصور
العناصر أحرق بأن يفعل فعلاً أو تحريكاً من كيفياتها لأنها بمنزلة الآلة كما عرفت في المثل ،
نحن قد أثبتنا كون تلك الصور أو بعضها أمراً محرراً كالعادة إلى الحيوانية ؛ فثبت أن
مادة في العناصر صورة من جنسها (٢) لأن نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيوانى

(١) هذا حق لو فرض حركة العنصر الواحد البسيط إلى ما يباينه بأمه لو فرض تركبه
غيره البائى له فلا على نحو تكسر سورة فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الاطلاق
حدثت كيفية مزاجية متوسطة لا تبين ما تحرك اليه الجوع كما طبع الحال في الانواع المركبة
أحدهم فلا ذكره ممنوع وهو ظاهر - طمعه -

(٢) كما أنهم يقولون : إن في المتزج بمدا التفاضل كيفية متوسطة متشابهة هي بالنسبة
إلى الحرارة الصرفة برودة وبالنسبة إلى البرودة الصرفة حرارة وهكذا في الرطوبة واليبوسة كذلك
إن قول : إن في هذا المتزج صور العناصر الصرفة صورة جوهرية متوسطة بين الصور الصرفة هي
من بالنسبة إلى الماء الصرف وماء بالنسبة إلى الأرض الصرفة ، وهكذا في الباقى فكما أن

بعد علي المعدنية والنباتية ، إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا ويتخطى قبل ذلك إلى مادونها من المراتب ، فمن هاهنا يظهر أن الحركة واقعة في مقولة الجواهر ، وأن الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقب عائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية إنشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلاً لفاعلاً

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد ، واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها ، هكذا قيل وفيه ماسياتي والمتأخرون على جوازه مطلقاً .

والتحقيق إن القبول إن كان بمعنى الانفعال والناتر فالشيء لا يتأثر عن نفسه ، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للمقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه ، وأما إذا كان (١) بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة ، فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا يبعد عنه كلوازم الماهيات

في الأرض الصرفة أرض كذلك هذه الصورة المتوسطة درجة من الأرض والتفاوت بينهما بالشدة والضعف وكذلك هي ما هو وما هو نار ، ولذلك استنبطت من الحركة الجوهرية وهي الاشتداد والضعف في الجوهر ، وبينما التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر والقول بخلوها في درجاتها بالصرافة وبنوع الكثرة غير باقية ، ودرجاتها المتوسطة تمت الوحدة بآفة بوليهذه الذكورات كل هذه الحكمة من الحكم الشرقية - سره .

(٣) بأن يكون الفاعل متصفاً بذلك العمل كالزوجية للأرض حتى يصدق الفاعلية والموصوفاً بخرج لعمل التي لا ينصف الماعل به كالعقل للواجب تعالى ، وخرجت الصفة التي ليست فعلية كصفات الواجب تعالى الحقيقية ، فليس كل اتصاف قبولاً بل حصاً كالصور المرئية هنا الدشائير ، ولهذا قال : وكذا إذا كان المقبول صفة الخ فمطلق لفظ المعبول ولفظ الماعل بغير المفهوم بوجوب في القول بمعنى الاختلال أن لا يكون العمل ناشئاً من ذات الفاعل ولا يكون لازماً لذاته بل يعطيه الملة الخارجة وهو يقبله بمدخلية المادة ، وذلك كقبول الماء الحرارة لا كقبول النار الحرارة - سره .

سيما البسيطة . ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد أي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من أن* في البسيط عنه وفيه شيء واحد ، وهذا لا يختص بالبسيط بل المركب أيضاً يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الإفعال والاستكمال ، ولعل* الشيخ إنما أورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحثية ، والحق إن* لوازم الوجودات أيضاً كلوازم الماهيات في أن* فعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة ، كالنار والحرارة ، والماء والرطوبة والأرض للكثافة ، وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وإنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات ، فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وسورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتدخل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارة ، كما لا يتدخل العاقل أيضاً بينها وبين لازمها ، فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضاً . (١)

والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً حجتان :

إحدهما إن* القبول والفعل أثران (٢) فلا يصدران عن واحد .

واعتزم عليه الإمام الرازي بأننا بيننا إن* المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى ينقصر إلى علة ولئن سلمنا فلا نسلم إن* الواحد يستحيل عنه صدور أثرين .
أقول . وكلا البحثين مدفوع إما الأول بالبداهة حاكمة بأن* الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر بالذي استدلل به على اعتباريتهما هو أن* التأثير

(١) هذا الفصل والقبول جميعاً أثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول إلى الفعل ، وكون العلة القابلية من أقسام العلة الفاعلية ، وهو يتألف من الأصول المتقدمة الذببة بالبرهان ولئن أريد بالآثر والمدور مجرد لعلوق معنى لذات مثلاً ليم بذلك العمل والقبول جميعاً لم تشله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد ، فإن البرهان أساقم هناك على استعانة صدور الافعال الكثيرة عن العاقل الواحد بالشيء المصطلح في الفاعل والقابل والصدور دون المعنى الإلهام المجازي - علمه .

لو كان وجودياً لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله ، وحله كما يسماء ^(١) في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما ، وأما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد .

واعترض أيضاً بالنقض بأنه لو صبح ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفعلاً لشيء آخر أيضاً ، فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته والمقابلية باعتبار تأثيره ^(٢) عما هو وجد المعاول فلنا فليكس حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك .

فإن قيل : الشيء لا يتأثر عن نفسه .

فجاء هذا أول المسألة ولیم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه

فإن قيل : الكلام على تقدير اتحاد الجهة

فلنا فيكون لدواً إدلائها اتحاد جهة أصلاً لأن المفهومات ^(٣) كلها متخالفة

المعنى انتهى .

(١) يعني كمال الوجود موجود بدهاء والوحدة واحدة بذاتها وكذلك التأثير تأثير بذاته بلا تأثير آخر أقول إذا كان التأثير أمراً وجودياً عينياً كان أمراً مستكناً احتاج إلى المؤثر وتأثيره لا معانة كنفس التأثير الأصل ولا يحدى كون ماهيته عين التأثير كما هو مفقوص كون التأثير تأثيراً بذاته ، وهذا كما يقال لو كان حدوث الحادث أمراً عينياً كان حادثاً آخر وله حدوث آخر فلا ينفع في الفرار من ذلك أن يقال : الحدث حادث بذاته لأنه إذا كان أمراً عينياً كان موجوداً آخر وخصبة عينية فليس تقديم فهو حادث وإن كان ذاته ومماهته الحدث اذله وجود ذاته كما هو المفروض - سره .

(٢) من باب وضع المظهر موضع المضمحل يوجد ، وهذا من الإمام عجب لأن التأثير

من القابلية - سره .

(٣) هذا أعجب من سابقه لأن اختلاف نفس المفهومات المنتزعة لا يحدى في صحة صدق تلك المفهومات ، أما الجدوى في اختلاف العينية في النزاع - لتكون مصححة لصدق تلك المفهومات معاد قبل العاقلة والحوالية في علم المجرى بذاته لا حاجة في صدقها إلى اختلاف عينية فيه والمحركية والتحركية معاً جاناً إليه كان التصود اختلاف العينية وعدمه في التحيث -

أقول : أما صحة كون الشيء قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء آخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نفساً عليهم إذ مادة النفي غير متحققة ، فإن الذي يتوهم نقماً على القاعدة هو كون العقل متوسطاً بين الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها ، لكن ليس كون المعنوي موجوداً بقابليته للوجود أو تأثير المحل به فلا قابلية ولا مقولية ولا تأثير هاها كما مر في مباحث الوجود بل المعنوي هو نفس الوجود لا تناف الماهية بموقابليتها في الواقع ، نعم ربما يحلّل ذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من أخذ الماهية أولاً مجردة عن الوجود مطلقاً ثم اعتبار لحوق الوجود بها فنجد التجريد لها ^(١) عن الوجود حيث يكون فاعلاً لشيء ، فظهر أن قابلية إذا كانت باعتبار الدهن فيفح الكثرة ذهنية لا غير . وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التائري جاز أن يكون عين الفعل ، وأما النفس بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تعارض الاعتبارين فقط كالمقابلية والمقولية بل تعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة ، بهما فالنفس بمآلها من ملأه العلاج وصورة المعالجة منه فاعلي وبها لها من القوة الاستعدادية البديية شبيه قابلي.

الحجة الثانية إن نسبة القابل إلى مقوله بالإمكان ^(٢) ونسبة الفاعل إلى

هو والنتزع من قبل صدق المصطلح المستخرج من مصطلح الصدق والافتقار مفهومى العاقلة والمقولة مختلفة وكذا إذا قيل . مصطلح صدق صفات المختلفة حسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطة وما هو مصطلح صدق مفهوم العلم هو بين مصطلح صدق مفهوم القدرة والحياة والإرادة وغيرها وهو ذاته الواحدة الاحدية الحق لا يمكن أن يقال : صدقها باعتبار ذات مختلفة وحيثيات متكررة هي نفس تلك الغايب لان تلك الكثرة في المحولات الصادرة لا في الموضوع الصدوق عليه والمصطلح للصدق وهذا واضح - سره .

(١) ولو سلم فتح لا يكون بسيطاً فاعليته لوجوده وقابليته لماهية - سره .

(٢) الاولى تبديل الرجوب والإمكان فلا وقوة وهما بلازمان الوجدان والافتقار .

فعله بالوجوب لأن^١ الفاعل النام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستلزمه (يستلزمه ل) ويمكن حصوله فيه ، فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان بمتنافي اللوازم مستلزم التنافي الملزومين .

أقول: وهذا أيضاً إنما يجري في القوابل المستعمدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعالة ، هذا في التركيب الخارجي ، وكذا يجري في الماهيات الحاملة لإمكان الوجودات فإنها من حيث ذاتها بداتها تغاير المقتضيات للوجوه والفعلية ، هذا في التركيب الذهني ، وأما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلا بالمعنى العام للإمكان ، فعلى ما حنفنا لا يرد نقض العبارة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كلاً من الإمام الرازي ومالك المطارحات وكثير من المتأخرين حيث جئوا وأكروا البسيط قابلاً وفاعلاً ، مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأن الماهيات علل لللوازمها ومتصفاتها بها فالفاعل والقابل واحد أما أنها علل لتلك اللوازم فإن الملزوم لو لم يكن اقتضاه لتلك اللوازم لنفسه وما هيته لصح ثبوت الملزوم عارياً من تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم ملوازم هذا خلف وأما إنها متمصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فلا إمكان^(١) حاصل في ماهيات

وسوق البرهان هكذا : إن نسبة القابل إلى مقبولة بالقوة وهي تستلزم قدان القابل لقبول في نفسه بـ نسبة الفاعل إلى فعله بالعمل المستلزم لوجوده حقيقة فله وجوده بـ ولو اتعد الفاعل والقابل لكان الشيء في نفسه واحداً لأنه فاعله جيبته وهو معال وإننا قلنا : إن الأولى هو التبديل لأن نسبة الوجوب إنما يتحقق بين الشيء وعلة النامة وأما الفاعل الذي هو إحدى العلل الأربع فلا سلم كون نسبة الفعل إليه موافقة بالوجوب ، اللهم إلا في المعلولات التي ليس لها من العلل إلا الفاعل كالمطول البجرد الذي يكفي في صدوره إمكانه الذاتي ولا يحتاج من العلة إلى أن يضمن الفاعل الذي هو جيبته فاقبته . طمعه .

(١) قد مر أن الإمكان لكونه سلباً ليس لازماً بمصطلحاً فليس هنا فاعلية ومعنوية لا دون الجسولية ، إلا أن يراد بالإمكان بمعنى تساوى الطرفين . سره .

الممكنات ومنها ، والزوجية حاصلة من ماهية الأربعة وفيها ، وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها .

لا يقال : هذه الماهيات مركبة فعمل منشأ فاعليتها به من أجزائها ومنشأ قابليتها

بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه

لأننا نقول : إما أولاً فلان* في كل مركب بسيطاً ، ولكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم وأقلها إنه شيء أو ممكن عام ، وإما ثانياً فلان* الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة ، واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه أحد أجزائه ذلك المجموع وإلا كان حاصل قبل ذلك الاجتماع ، وليس القابل أيضاً أحد أجزائه فإن* السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، والقابل أيضاً ذلك المجموع فكان* الشيء باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب .

ويبدل أيضاً إن* للباري عز اسمه صفات انتزاعية ^(١) كالواجبية والوحدانية وما يجري مجراها عند الكل* لأن* ما لا يحوز كونه زائداً عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقُدرة والإرادة لا الانتزاعيات كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما ، فإن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذا الاعتبار العقلية . وأيضاً عقله للأشياء عند المعلم الأول وأتباعه كالشيخين أبي نصر وأبي علي وغيرهما صور مطابقة للأشياء ، والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي أيضاً في ذاته ، فالفاعل والقابل هناك واحد

ومن هاهنا وقع الاشتاء على المتأخرين سيما الامام الرازي في تحوير كون الفاعل والقابل بأي معنى كل واحد ، أولم يعرفوا كنه الأمرين في القيلين فوقعوا

(١) لا يخفى أنها إذا كانت اعادية عمية لا تحتاج إلى جعل وجاهل كما مر في البوتريه ونسائية - ص ٥٠ .

في مفطرة عظيمة من جهة اشتراك الأسامي استعمالاً القوم قاعضوا الأعيان عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية ، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وإن ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية تعالى عن النقص علواً كبيراً ولم يعلموا أن برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل ^(١) ، حتى لو لم يجر في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مسافاً حاشي الجنب لآلهي عن ذلك .
وربما يقال : لإيراداً على البرهان المذكور المبني على تعدد جهتي الإمكان والوجوب إن معنى قابلية الشيء لأمره لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب .

ودفعه بأن معنى القابلية والاستعداد إن لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه في أحد نوعيه أعمى الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لا يمتثل إلا بالإمكان الخاص فينا في تعيين الوجوب الذي لا يمتثل ، وبالجمله فكون المادة الفاعلة لقوة وجود الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المعتزلين إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاة التقليد وعمى التعقب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه .

فصل (٧)

في أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء

إما اجمالاً ^(٢) فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبائع وغير ذلك بالقوة

(١) أي ليس منحصراً فيه والافهم من أشهر براهينهم على العينية كما ذكر في السند

والعاد وغيره - - - - -

(٢) إما كان عليها المعارق دون القوى والطبائع والنموس بها هي نفوس لوجود أحدها في

التربية من الفعل إن^١ المؤثر في وجود الأجسام ولبائتها يجب أن لا يكون أمراً مفترقاً في قوامه إلى المادة ، وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لامحالة صورة غير مادية ، فثبت إن^٢ مبادئ الكائنات أمور صورية بل^(١) تصورية .

وإما تفصيلاً فنقول : من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوة الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانتمال جسماني فيحدث حرارة لأهن حار ، وبرودة لأهن بارد ، والذي يدل عليه أمور :

الأول إن^٣ القوة المحركة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للمضدين فيستحيل أن ينصدر عنها أحدهما إلا لمرجح ، وذلك المرحج^(٢) ليس إلا تصور . لكون ذلك الفعل لهذه أَوْ نافعاً فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور ، واقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أخرى ولزم التسلسل وذلك محال فإذا تأثير تصورات النفوس في الأجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت مادتها .

الثاني سهجي ، في مباحث الفلكيات إن^٤ مبادئ حركاتها هي تصوراتها وأشواقها ، الثالث إنا نشاهد من نفوسنا إنا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ، ومبدء الإرادة هو التصور^(٣) ، وإذا تصورنا أمراً ملئاً معرّحاً نرجو حصوله

• أما يمكن أن تكون مبادئ الحركات أي فاعلاً طليعاً لافاعلاً لها مبدء الوجود ، فلا يمكن أن يعطى الوجود إلا ما هو يبرى بها بالقوة .

وثانيها : أنها متحركة والتحرك بها هو متحرك أمرين صرافة القوة و معوضة الفعل بمثل هذا لا يمكن أن يكون فاعل الوجود .

وثالثها : إن تأثير القوى الجسمانية بشاركة الوضع لمادتها بالسبب إلى مادة الفعل والكلام في إيجاد نفس المواد كما قال : إن المؤثر في وجود الأجسام الخ والوضع لا يتصور بالسبب إلى العدم وإلى الهيولي بخلاف المعارف في جميع ذلك - سرده .

(١) أي علمية وهذا ثبت بأخصام إن كل مجرد عقل وعقل ومقول - سرده .

(٢) المراد التصور المطلق لا الحاج لان المرجح هو التصديق بقاء الفعل - سرده .

(٣) لا فرق بين وبين الأول لأن ترجيح العمل لإرادته وإرادته ترجيحه ، إلا أن يقلل

أحمر الوجه وتهيجت الأضراس ، وإذا تصوّرنا أمراً مخوفاً نظراً وقوعه أصفر لون الوجه واضطرب البدن ، وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود ، وكذا نشاهد ^(١) من كون الإنسان متمكناً من العد وعلى جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعاً في الجسر وتحتة هاوية لم يجترأ أن يمشي عليه إلا بالهتويناء لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً فتطوع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتمورات ، ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم .

الرابع إن المريض إذا استحكمت توهمه للصحة فإنه ربما يصح ، وإذا استحكمت توهم الصحيح للمرض فإنه يمرض ، ونفس صاحب الميّن العانية تؤثر من غير آلة جسمانية ، ويحكى من حدائق الأطباء المعالجة بأموال نفسانية تصويرية كما يحكى إن بعض الملوك أصابه فالج شديد فوعلم الطبيب إن العلاج الجسماني لا ينجع فيه ، وترصد لسخلوة حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشمع والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطراباً شديداً فتأثرت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة ، وما كان لها سبب سوى التمورات النفسانية ، فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنسبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف والقوة إلى حيث تبرى المرضى وتمرض الأشرار ، وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ، ويحدث بدعائه أمطار وخصب تارة أو زلزلة وحسف تارة ، وستعلم أن المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور بنسبة النفوس الجزئية المعينة إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد أخرى ، كما يميز تصورات

المتصور في الثاني بديهية التصور للإرادة وهي الشوق المؤكد ، وهي الأولى بديهية التصور لاحد الصديين يعني ترجيح الفعل على الترك ولا يندح تغلل الشوق والزمها هنا إذا المقصود عدم تغلل الإله الجسمانية كما قال لا يوقف على توسط اللات الجسمانية - سره .

(١) فيه مناقشة مشير إليها في الكلام على أصنام الفاعل الستة أشياء طمعت

هذه مبادي الأمور الجزئية فيجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادي الأمور العظيمة وإن كان نادراً أو غريباً ، ومن هذا القبيل الطلسمات والنيران كما قال الشيخ : إن للقوى العالية الفعالة والقوى الساقطة المنفعلة اجتماعات على غرائب ، ومما يتعلق بهذا المبحث إن الرأي الكلي لا يكون منشأ لخصول أفعال جزئية ، وذلك لأن الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة إلى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سبباً لوقوع واحد منها مع أن نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن إلا سبب وهو محال .

لقائل أن يقول : كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي عقدة وحل : وله ماهية كلية فلا بد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وإرادته (١) كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على أنها مبدءان لوجود الممكنات ، وبعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللاً لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين ، وثلاث التصورات كلية وهذه الأشياء جزئيات ، فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع المحسول هاهنا ، وما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فيطل قول الفلاسفة . وحله إن الجزئي على ضربين : أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة ، والثاني أن لا مثل له في الوجود وإن فرسه العقل ، فما يكون من قبيل الأول فلا تخصص لواحد منها في الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهياتها ولازم ماهياتها ، والعقل (٢) لا يمكن أن يدركه إلا بالآلة جسمانية فالإرادة الكلية لا تماثل

(١) أن كان المراد بالكلية معناه المشهور كما هو ظاهر كلامهم فالامر واضح ، وإن كان المراد بها العقول الاحاطة كما هو تأويل كلامهم وهو مراد المستفاد من سره فبأنه لا شك في استواء نسبتهما إلى جميع المعلومات والمرادات الجزئية وأجلبيتهما من التعلق بهما - سره .
(٢) أي العقل الجزئي أو العقل مطلقاً بناء على من ذهب إلى أن المشركين لمعلم الحضور من المجرى بالجزئيات مساواة - سره .

واحداً منها دون غيره ، وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخضع الواحد من الأفراد الفرضية بالوجود لامر لازم الماهية (١) ، فللعقل أن يدركه والإرادة الكلية أن يذاله ، لأن تخضعه بالتشخص ليس بأحوال خارجة عن ذاته ، وليس لذاته أمثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل الطبيعة .

فنقول : الفيض الكلي (٢) والإرادة الكلية والعناية (الأزلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلا أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتاً أو زماناً بأسباب ذاتية أو عرضية ، فالذاتية كالوسائل العقلية ، والعرضية كالاعدات تخص الفواهل كما أن إرادة الذاهب إلى الحج سبب للخطوات ، وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت إلى ذلك العدد من المسافة ، وقد عرفت إن الملل المؤثرة إنما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للملل المؤثرة إلى معلولها بعد مالم تكن قريبة ، وإن ذلك بسبب أن قبل كل حادث حادثاً ، هذا إذا كانت أو أمكن للماهية أشخاص كثيرة ، وأما إذا لم يمكن لها إلا واحد فيمير الإرادة الكلية سبباً لوجود الشخص الجزئي لأن إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لابد من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخشيته .

فصل (٨)

في ان الملة هل هي أقوى من معلولها

- (١) وهو مجرد امكانه الذاتي لا يتولن كل جريباً بمعنى مستحق الصديق على الكثرة الا انه جزئي مجرد من المواد والازمنة والامكنة وتخصص الاستعداد للعلم والإرادة القديسين أن يتلاءم - سره .
- (٢) العامل ان الإرادة القدية تتعلق بالبدع ولا اشكال و كذا تتعلق بالمخترع ولا اشكال ، وبالكائن الحادث فلا اشكال أيضاً كما سيأتي ان علة كل حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث - سره .

البداهة حاكمة بأن^١ العلة المؤثرة هي أقوى ثذاتها من معلولها فيما يقع به
 العلية ، وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتدأاً ، والشيخ الرئيس قد فصل القول في
 هذه المسئلة بأن^٢ المعلول إما أن يحتاج إلى العلة لذاته وطبيعته أو بشخصيته وهويته
 والأول يقتضى أن تكون العلة مخالفة له في الماهية وإلا لزم عليه الشيء لنفسه ، وأما
 الثاني فككون هذه النار معلولة لتلك النار والإبن معلول للأب فلا يجوز أن يكون
 أقوى من العلة في تلك الطبيعة ، لأن^٣ تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة
 للفاعل حتى يقتضيها ، ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له ، لأن^٤ المادة
 باستعدادها قابلة لفاعلة أو مقتضية ، وأما إنه هل يكون مساوياً للعلة فنقول : ذلك
 التساوي إما أن يعتبر في حقيقتيهما أو وجوديهما ، فعلى الأول إما أن يتساوى مادتهما
 أم لا ، فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا ، فالأول^(١)
 كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة ، وأما الثاني فمثل السوء
 لحاصل من الشمس في القمر^(٢) فإن^٣ الخوئين مختلفان بالقوة والضعف ، ومن جعل
 هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ، ومن جعل ذلك
 اختلافاً في العوارض جعلهما من نوع واحد ، وأما إذا كانت المادتان متساويتين
 فلا يخلو إما أن تكون مادة المتفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكبر فيها
 ما يعاوقه ، الأول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام : فإنه إما أن يكون في
 المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل نيران الماء فإن فيه قوة تعين على هذا الأثر

(١) أي متساوي المادتين في قبول الأثر كحال اتباع المذكور سهاها السلطة والسلول
 وهما الحركتان متساويتا الحقيقة والمادتان أي الموضوعان وهما سطح المشوه سطح الدارغير
 متساويتين ولكنهما متساويتان في قبول الحركة سرعة وبطؤاً بدلالة الطلوع والغروب في
 ذوات الأذناب وغداها من الكواكب - سرده .

(٢) اختلاف الموضوعين هناع كون الشمس والقمر كليهما ظليين أعني اختلافهما
 الوهمي وانحصار برع كل فلك حول كفي في شخصه - سرده .

ولما أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكانه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد ، وإما أن لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفس في قبول الطعام ، ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار يحيل الماء ناراً ، والملح يحيل العسل ملحاً ، فإن الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور ، والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها معاملة المادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها برأها إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو الاستعداد الباقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فيها هنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال ، لأن مادة المنفعل معاوقاً عن ذلك الأثر وليس في مادة الفاعل معاوق ، والشئ مع العائق لا يكون كالشئ لا معه ولهذا فغير النار إذا تسخن من النار لا يكون سخوته كسختوتها .

وأما الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسيوكت يكون سخوتها أقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجره العلاقات دون النار .

فالجواب بوجوه مدكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقة اليد إياها عسرة الزوال هي عن اليد ، وكون النار غير مرفعة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل محتلطة بأجرام هوائية و أرضية كسرة إياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحس من النار ، وهذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في الماهية ، وأما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر لأن العلة معيدة والمعلول مستعيد الوجود ، فالأمر الحاصلة من نار أخرى وإن تساوى في البارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كونها ناراً بل في أنها موجودة وكذا الأب يتقدم على الابن لا في كونه إنساناً بل في كونه موجوداً نوأما إذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق إن الوجود في العلة أقوى وأقدم وأعني وأوجب ، لكن شيخنا ذكر إن التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف الأقوى ولا بنفس لأن الوجود

من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إما يكون في أمور ثلاثة التقدم والتأخر ، والاستفهام والحاجة والوجوب والإمكان ، أقول : لعلة أراد^(١) بالوجود هاهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الإثباتي الذي يحمل على الماهيات في الذهن ، وعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجود والإمكان والامتناع ولذلك فيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود وأما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به فإنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة ، وكيف والشيوخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشياءها ، وأيضاً الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ، ولا شك إن^٢ الخارجي أقوى من الذهني لأنه مبدء الآثار المختمة دون الذهني

فصل (٩)

في أنه كيف (٢) يصح قولهم بأن العلة التامة للشي المركب يكون معه

اعلم أنا قد بينا أن ماهية الشيء هي عين صورته ومبدء فعله الأخير حتى لو وجدت

(١) أوله بنى ما ذكره على أن الشدة والضعف من خواص الكيف عند القوم ، والوجود ليس بعرض ولا جوهر ، لكن توجيه كلامه بما ذكره المتكلم قدس سره أولى لتوصيفه الوجود بالقوة والضعف وإن لم يكن في تقييده الوجود بالعينة دلالة على ما أودعه - سره - .

(٢) حتى أنكروا تقدم العلة التامة على المعلول اذ من أجزائها البادة والصورة اللتان هما مع المعلول بل عينه ، والحاصل الاعتذار بأن العلة البادية والصورية مشتركان في ناحية العلة لا المعلول ، فإن المعلول أمر وحداني هو صورته التي هو بها ماهو فكيف يحقق البادة والصورة بهما شيئان في المعلول حتى يقال : هي في العلة عين ما في المعلول فلا تقدم للمركب من البادة والصورة لوجوده في مرتبة وجود ذلك المعلول الوحداني لجامعيته للكمالات السابقة له على أعلى من المركب كاللزام التحقيق بالعرض للزوم بالاستيناف علة له سوى علة الملزوم فتلك العلة مقدمة على ذلك المعلول الوحداني ولا مادة تصورة بالتدات فيه حتى يقال : إن العلة مع أو عنه لكونه نفع الوجود بغيره لا التحقيق بتخلص عن مضيق شبهة تقدم العلة التامة على المعلول

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك المعدل ، صورة الإنسان مثلاً إذا وجدت قائمة بلاماقل كانت عبء للنطق والحيات والاحساس والتغذية والتوليد والتجسم إلا أنها ^(١) لكمايتها وغنائها عن مزاوله هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام . وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه .

إذا عرفت هذا فنقول : الأسباب والعلة إنما يحتاج إليها لقصور في نحو وجودها الكوني لأنها الأمر الوجداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية ، وإذا وجدت بوجودها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له . فبهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود ، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فإن المركب كما إنه

ولا حاجة إلى ما ذكره السقراط اللاهجي . ده من أن التقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والموخر هو المجموع بشرط الاجتماع وان كان هذا أيضاً وجهاً وجيباً على سياقه وسباق انرايه . وبالجمله مقصود المصنف قدس سره أمران . أحدهما اثبات التقدم لليلة التامة على المطلول بالذات الذي هو الامر البسيط اذ لا مانع وهو وجدان البادة والصورة المخصوصة التي يكون علة ، ثم كيف لا يكون اليلة التامة متقدمة وهي اليلة بالعمل دون غيرها فلولم تتقدم كان ما هو علة غير متقدم وما متقدم غير علة حقيقة .

وثانيهما اثبات السمية لها مع المطلول بالعرض وهو المركب الموجود بالعرض بوجود مشاء انتزاعه لانه قابل التحليل ، فهذا تأويل لقول من قال : اليلة التامة للمطلول المركب مع ، وفيه أيضاً تأويل لقول من قال عدم مجبولية المركب بويه ينتفع أيضاً في المعاد بولها كان من المشرقيات - سرده .

(١) أي عن مزاوله مادياتها ودينيوياتها لا مجرد ذاتها و اخروياتها كالجسم العنصري الصرف والاحساس والتغذية والتكاثر الاخرويات وان كانت بطريق اللزوم والطبيعة والماء عنها جميعاً كالعناء هي النامية في سن الوقوف ، والسرفى الفناء جامعيتها لوجودات مبادئها واكتفائها بطبيعتها العنصري بالمرئيات والمسوعات وباقي المدركات عن العواس وبالقوة التامة من القوى المعركة بمذاق العقل البسيط وفي غيره بنحو أشرفنا اليه - سرده .

موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها . فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرفية .

فصل (١٠)

في أحكام مشتركة بين العلة الأربع (١)

وهي أمور ستة أحدهما كونها بالذات وبالعرض ، فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مسبباً للفعل ، والفاعل بالعرض حالا يكون كذلك وهو على أقسام : الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود ضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك المدّ مثل السقمونيا للتبريد ، فإن فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فنضاف إليها .

والثاني أن يكون الفاعل منيلاً للمانع وإن لم يقد مع المانع ضدّاً كمزيل الدعامة فإنه يقال هادم السقفية .

(١) كون العلة أربعاً متساوية عليه الحكمة وقد برهنوا على وجود العلة الثمانية في مباحث النفاة وعلى وجود العلتين الصورية والمادية في مباحث الهيولي والصورة و أما العلة الفاعلية فقد اعتدوا على وجودها على وضوح غير أن المستغلين بالابحاث الطبيعية اليوم بنوا بها على انحصار العلة المادية ولذلك نسبوا الحكمة إلى القول بالاتفاق حيث ذكروا أن العالم يستند في وجوده إلى فاعل من غير مادته ومولده من راسه والعق في ذلك قول الحكمة طائفاً لا تشك في أن الآثار العادية من الماديات عند تفاعلها مع علة بالذات والانعزال فلا يحدث الاشتغال عند لاقتران النار بالقطن لم تشك أن هناك أثرين أثر للنار وأثر للقطن هو أن أثر النار كأنه شيء موجود لها في نفسها تدعى إلى تحريك كالرشح ولن لم يكن رشحاً وأن أثر القطن ليس موجوداً له قبل الاقتران و انما يجتمع بالاقتران من النار ، فالأثران يختلفان بالإعطاء والإخل ، والامر في جميع الحوادث المادية على هذا النمط فالعلة المادية من جهة آثارها على قسمين قسم منها يسبب عمله على نعم الوجودات والاعضاء وقسم منها على نعم الفقدان والإخله والاول العلة الفاعلية والثاني العلة القابلية وأحكامهما معقدة عظيمة .

والثالث أن يكون للشئ صفات كثيرة فهو باعتبار بعضها يكون فعلا لشئ بالذات ، فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالمرض كما يقول الكاتب يبنى أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الانعاقية إذا نسبت إلى الماعل الطبيعي أو الاختياري كالعجر إذا شجّ عضواً عند الهبوط ، وإنما عرض لذلك لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق إن وقع الضرر (١) في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الأرض للشكل الغير الكري والخامس أن يكون المقارن للفاعل لأعلى سبيل الوجوب يجعل فاعلا ، وأما العادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة الممثلة والتي باعرض فأمران :

الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء.

والثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج فانه (٢) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض . وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكروي والتي بالمرض كالسواد والبياض وأما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف.

وثانيها القرب والبعد فالماعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعنى لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء والبعد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر ، وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق أو ما في حكمه ، والمادة

(١) ولهذا يسمى هذا القسم بالبحث و الاتفاق وهو واقع في عالم التكوين العنصرى دون الابداعي الكلى بالبحث والاتفاق انما يصور بالنسبة الى نظام الجرمي لا بالنظر الى النظام الجلي الكلى فانهم مندره .

(٢) وهذا القسم يسمى مادة بمعنى العامل للاستعداد كما مر مندره

القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن ، والبعيدة ما لا يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور ، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو ، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلا بعد أطوار كثيرة . والصورة القريبة كالتربيع للمربع ، والبعيدة كذئب الزاوية له . والغاية القريبة كالسحرة للدواء ، والبعيدة كالسحابة للدواء و ثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين ، والعام قد يكون فاعلاً لكل شيء كالواجب تعالى ، وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما ، واليهيولي الأولى مادة للكل ، و فرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً و عاماً مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء و ضله أو خاصته ، والعامة كأجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد ، والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة .

ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره ، والكلي هو أن لا يولذي الشيء مثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج ، وفي المادة كذلك وأما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم ، وأما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة ، وأما الكلي فكالاتصاف من الظالم .

وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحق

العلل بذلك هو المبدأ الأول ، والمركب منه ما يكون مؤثرته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجموع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة . والمادة البسيطة كالهيوثي للجسمية والمركبة كالعقار للثرياق ، والقورق البسيطة مثل صورة الماء والنار ، والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور وفيه تأمل . والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية . وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه ، والقوة فتتكون قربية كقوة الكاتب المتهيب للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة السبي عليها ، والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان ، وقد تكون بالفعل كبدن الانسان لصورته . وأما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها ، أو قد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المميز . وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو كما يكون الصورة بالقوة وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته ، كما أن الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل (١) .

فصل (١١)

في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط عدة مركبة من اجزاء

فدجوزة كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلاً عليه بقوله: (٢) لا يجوز صدور البسيط من المركب لأنه إن استقل واحد من أجزائه

(١) وهذه الخاصة انبمى في الافعال الارادية التي تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغاية وذلك بنوع من التجوز وحقيقة الغاية هي الكمال الذي ينتهي اليه الفعل او يريد الفاعل فيصدر عنه الفعل وسيجيء - طهه .

(٢) ظاهر كلام هذا الحق ان مراده من البساطة أن لا يكون هناك كثرة مولفم .

بالعليية لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول لاني ككـ لأنه خلاف الفرض كان مركباً لا بسيطاً ، وإن لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود ، وإلا لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً وفي صدوره البسيط عنه إن كان مركباً وإن لم يحصل بقاء مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً ، قال : ويلزم منه أن يكون علة العادة مركبة لوجوب حدوثها أيضاً وإلا لكان صدور العادة في وقت دون ما قبله ترجيحاً من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها ولأجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة العادة مركبة خارجية فإنه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها ^(١) من أمرين قديم وحادث في موجودات نفسية كالعادة والصورة ، وعليها فيرد عليها أنهم متفقون على أن الاعتراض بسيطة في الخارج هو أن الاعتراض المعارضة على كل نوع فاعله ذلك النوع ، فهذه العلة إما بسيطة فيلزم قسمة وليس كذلك وإما مركبة فيلزم صدور العرض البسيط عن المركب هذا ، ولكن المصنف قد عجز عن ذكر فيما يأتي أن النفس غير بسيطة يظهر منه أنه ليس البسيط بما ليس بؤلف من موجودات لها كثرة موجودة سواء أقبه الوجود النفس وغيره ، وعليها فيسقط الاعتراض بالاعتراض لكون وجوداتها تلفية متعلقة بالوضوع كالنفس بالبدن ، لكن يتوجه عليها أشكال أخرى وهو أن الكثرة والتركيب المفروض في ذوات الأمور العادة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لا بد أن تنتهي إلى الأحاد والبساط والالام توجد الكثرة ولازمه تركيب العادة من مواد قديمة فتكون مواد الأشياء وصورها قديمة وهو باطل بالضرورة وقد أجاب المصنف رد عنه فيما سيأتي بأن حدوث الجزء الصوري ذاتي له فلا يحتاج إلى علة وانتغير بانه لو بني الكلام على ذاتية الحدث على ما يقتضيه القول بالحركة الجوهرية لم يتم البيان في أن علة العادة مركبة ، ولا أن كل حادث مركب - طمعه .

(١) أي تركيباً اعتبارياً من أمرين قديم وهو وجه الله الثابت على حالة واحدة النور لكل مادة قابلة تتعطف إلى ساحة حضوره ، وأهو القتل الممارق الباقي يقال له لأنه من أسماء العننى وصعته العليا النفسية كالقتل الماشر لأحداث مركبات هذا العالم الكيانى ، وحادث هو بعض من أباض الحركة الوضعية الفلكية - صوره .

ويكون الحادث منها شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلوم عن العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عديمياً فلا يجتمع إذن أمور موجودة معاً ولها ترتيب العلّية والمعلولية إلى غير النهاية . قال : ويلزم منه أن يكون كل حادث مركباً وإلا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديماً ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه . واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بأن ما ذكره منقوض تفصيلاً وإجمالاً ومعارض .

أما الأول لأنه على تقدير أن لا يستقل واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لأن المفروض عدم استقلاله بالتأثير لأنفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجراً واحداً ، قال ولا نسلم إنه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت إذا يلزم من انتهاء امر زائد هو العلة انتهاء امر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيها نحن فيه ، وعلى هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت ، ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثراً لحصول شرط تأثيره .

وأما الثاني فلأنه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لأن الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان ، وهو إن كان بسيطاً فهو المطلوب وإن كان مركباً عاد الكلام ، ولا يتسلسل لاستحالة لانهاية أجزاء الشيء بل ينتهي إلى ما هو بسيط ، وإذا كان حادثاً بسيطاً فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ، ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت .

وأما الثالث فبأن نقول : ما ذكرتم وإن دل على امتناع صدور البسيط من المركب فمعدنا ما يدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول : لا بد من انتهاء علته إلى ما هو مركب وإلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح.

واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بأن كلام هذا القائل قوى جداً في جميع ما ذكره إلا في قدم النفس بما هي نفس ، ولا يرد عليه شيء من الإبرادلت الثلاثة التي أوردتها ذلك العلامة ، أما النقض التفصيلي فالمع الذي أشار إليه بقوله : لجواز أن يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلاً بل بتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على الغير كما في المثال المذكور إلى آخره ساقط لاتجاه له ، فإن كل واحد من العثرات إذا كان مؤثراً في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة ، وذلك واضح البطلان ، بيان اللازمة إن العلة إن كانت كل واحدة من الأحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الأحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العملية والتأثير لزم ما ذكرناه ، وإن كان واحد منها بمعنى هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحاً بلامرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بمعنى وهو خلاف المفروض وإن كان الأحاد مع وصف الجمعية هي العلة فيوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج ، والكلام في الجزء الصوري هائد كما ذكره المستدل ، فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمر معني خارجي ومثال تحريك التقييل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم معاً سيأتي حله ، وإن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام في حدوثه وأما النقض الإجمالي فجوابه إنا نختار أن الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي إلى جزء بسيط ، لكن (١) لانقسم إن كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

(١) الأولى أن يقال : جزء الحادث ليس حادثاً مستقلاً على حiale حتى يحتاج إلى علة عليه بل يكفيه علة ذلك المركب هو اما ما ذكره قدس سره من أن الحادث ذاتي له والذاتي لا يعمل فانما يستقيم في الحادث بمعنى التجدد الذاتي لا في الحادث بمعنى الكون بعد ان لم يكن بوجزه الحادث حادث بالمعنى الثاني أيضاً فلا بد له من مخصص للحادث وهو أيضاً حادث بهذا المعنى وعلم جراً فيتمسلس - سره .

حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجديدية الاتصالية كما في أجزاء
الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثه بسيطة
ليلزم منه التسلسل الممتنع . وأما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط
يريد حدوثه على ذاته ، وهو في محل المانع كما عرفت ، وستعلم تحقيق مستند
هذا المانع . وما ذكره هذا الفائل المذكور من أن علة الحادث مركبة من جزء مستمر
و جزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء
في ربط الحادث بالقديم على طريقتهما بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة
من هوية متعددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ، ومطابق أيضاً لما
حققناه وبرهنا عليه كما سيحيى بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من
جهة إثبات جوهر متجدد الذات مفتى الهوية الاتصالية التي كالحركة (١) وهي
الطبيعة السارية في الأجسام ، لأن حقيقتها باقية على نمت التحدد ملتصقة من أجزاء
متصلة متكررة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم
وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل . وأما بطلان قوله
بقدم النفوس فتعلم بيانه في مباحث النفس انشاء الله تعالى من أن النفس بما هي
نفس أي لها هذا الوجود التعلقى ليست بسيطة كما تصورده حتى تكون قديمة ، بل
هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين
إحداها ما بالفعل والأخرى ما بالقوة .

ومما قيل في هذا المقام أنه يجوز أن يكون البسيط علة مركبة من
وهم وتحقيق عرشى أجراء ، فإن جزء العلة للشيء الواحداني لا أثر له بنفسه بل

(١) أي كالحركة العرضية والاصحركة الطبيعة أيضاً من أراد مطلق الحركة لكها
حركة جوهرية والسلطان موافق الآن الشرط للحدوث على طريقتهم أساس سيلان الوضع الملكي
وعلى طريقة ، لمصف قدس سره أساس سيلان الطبيعة الملكية الدائمة العاطلة للزمان وأما
غيرها من الطبائع فمتعلقة - سره .

المجموع له أثر واحد لأن لكل واحد فيه أثر أقصد لا يكون لكل واحد أثر ، ولا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكماً على المجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجاً بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحداني ، وكما أن جزء العلة التي هي ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضائه المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول فكذلك الأجزاء التي من نوع واحد ، فإنه إذا حرك ألف من الناس حجراً حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلاً ، وإذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أن وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع ؛

هذا ما ذكره بعض الأعظم ^(١) قلت في الجواب تحقيقاً للمقام : إن المركب

(١) هو الشيخ الإشراقي قدس سره فتذكره في كتابه السبى بحكمة الإشراف وعند ذلك الشيخ الأعظم كل مجموع موجود عليه وحدة وركله كل واحد ولذلك يجوز صدور بعض القول من جملة منها وببعضها من مجموع جهتين مثلاً من الجهات التي في القول ، وسيأتي بيان طريقته قدس سره ان شاء الله تعالى كل موجود متأثر له وحدة حقيقية .
ان قلت : ذلك الواحد المتأثر ان كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن والحادث البسيط عنده ليس معلولاً للمركب كما مر لزوم التسلسل .

قلت : العقل الفعال على المؤثرة وهي الملة البهيمية وهو واحد بسيط بشرط خادج هو جزء من الحركة الفلكية معيد مؤثر فيه هو مقصوده قدس سره لأن الملة المؤثرة لا تكون مركبة ومجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الإشراقي قدس سره ان المجموع هو الوزن وكل واحد ليس بوزن والعقل ان الاجتماع ليس موجود هو أما الملة التامة للحادث فلا بأس بكونها مركبة مثل مجموع أمر قديم وشرط حادث و عند اقتران الملة التامة للحادث مجموع أمور بعضها عدم وعدمي كرفع الباسح وكالمد بوقد قلنا من صاحب المواقف ارجاع رفع الباسح الى الامر الوجودي وأيضاً الواحد الحقيقي من الحوادث ولن تكن سيطراً من جهة الأتمة مركب من جهة أخرى كما سيصرح خوله وان كان كثيراً من جهة أخرى . سره .

لا يخلو إما أن يكون له جزء، سورى أوله يمكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته ، وقد مر أن وجود كل شيء هو بعينه وحدته ، وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته غير الكثرة والانتظام كل وجوده أيضاً ضعيفاً . فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ، ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كل تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء ، فعلة كل موجود متأسل لموحدة حقيقية لا بد أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها ، فكل مركب فرس كونه علة لموجود وحداني فلا بد أن يكون له جزء سورى هو في الحقيقة علة إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا : المجموع له اعتباران اعتبار إنه مجموع ، واعتبار إنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد ، لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة المسكر مثلاً . وإما أن يكون أمراً حقيقياً كالصور النوعية للمركب العنصري ، ففي كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات : أحدها أن يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء فلا بد أن يكون لكل واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء ، وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلاً إذ ليس المجموع إلا أمين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمراً زائداً له تحقق في الواقع إلا بعض الاعتبار الذي لا أثر له ، والاحتمال الثاني أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية ، فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأن الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة ؛ والمعدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية ، وأما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المقناطيس في جذب الحديد ، وتأثير الترياقات في دفع السموم ، صعيثذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء ، فثبت أن علة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة أخرى وأما

مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلاً أو رسوب السفينة المملوءة من الحنطة في البحر مع أن بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكها وللحجة الواحدة أنها في رسوبها فالحق فيه إن لكل واحد من الآحاد والأجزاء أثر أضعافاً في ذلك التحريك ولو في الإعداد وتحصيل الاستعداد بإحالة المادة ، لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر بالتأثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التأثير يسهل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر أثر كل منها ولا أثر المجموع لورود مضاد التأثير على كل منها ، حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها وعمله سواء كان محسوساً أو غير محسوس بقاء في المادة المنفصلة عنها المتحركة بها بأن لا يمحو ذلك لأثر تراخي الزمان يلزم ترتيب الأثر عند الاقتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق ، لكن قد يزول أثر كل من الآحاد عند لطف الآخر ، فإن كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاءه أكثر من ذلك الزمان طويلاً كان أو قصيراً ، كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة ، فلو قرئ في مثال تحريك الرجال حجراً ثقيلاً بقاء أثر التحريكات وتلاحق تأثير كل منهم تأثيراً صحيحاً مع اقتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلاً عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي ، فيرى عند ذلك رجلاً واحداً كأنه حرك بقوة نفسه الواحدة حجراً عظيماً والحال إنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الأشخاص ، فثبت أن الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجاً إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لتلا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر ولا يمتنع أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه وأوضحنا لتفعلك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهية العمل والافعال وغير ذلك ، ونشولي العصمة والإلهام .

(فصل ١٢)

ماهية (١) الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط
عدمها يمتنع، وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على إمكانها
الأصلي

لمن خواص الممكن صدق قسيمييه عليه بالشرائط، وليس لغيره من الجهات
هذا، ولا يجب للعلّة مقارنة العدم بولان شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده
بعد العدم، وكون الحادث مسبوقاً بوجوده بالعدم، من لوازمه المستندة إلى نفس
هويته من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق، وصفة محمولة على
الذات وهي كونها بعد العدم، فالعدم السابق مستند إلى عدم العلة، والوجود اللاحق
إنما هو من إفادة العلة، وكون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنة للحوادث
واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى علة غير الذات، أليس إذا
فرضناها من المفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة أخرى غير الذات أو غير
علة الذات، فنفس الذات مع قطع النظر من لحوق سمة الحدوث أهي هوية إمكانية
مُستدعية للتعلق بالعلّة، فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل
فتتحقق غير مطلوبة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الوساطة (١) فحينئذ فرض
لحوق الحدوث بها بعلة أخرى يكون متناقضاً أم هي بحسب نفس هويتها خارجة

(١) ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة : أحدها أنه من خواص الممكن صدق قسيمييه
عليه بالشرطين وثانيها عدم وجوب مقارنة العدم الزماني للطلول في العلية وثالثها أن الحدوث
أي كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهية الوجودية فهو ذاتي لا يطل كما أن الإمكان
لازم الباهية من حيث هي فلا يطل فالتقاسم ليست من الجاهل للزومه للحادث ليس بحاجة
إليه أيضاً لأن الحرج لا بد أن يكون في نفسه محتاجاً بالذات وليس فليس - سده -
(٢) أي وساطة المادة باستمدادها فوساطة المادة باستمدادها توجب الحدوث
الزماني - سده -

من حد الإمكان إلى أحد القسمين وإنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ، ويلزم أيضاً كونه بذاته سرمدى الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلة فيعود المعذور السابق على وجه (١) فحش ثم من البين إنه لو فرض للحادث وجود أزلى لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمر أو منقطعاً ، فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب بولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً إلا أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجباً ، والواجب لعلته له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن (٢) أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلي سبب ، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم

وربما نطق قوم إن الشيء إنما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أن علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث ، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة ، وهذا أيضاً (٣) باطل لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق ، وكون ذلك الوجود

(١) إذ في السابق تحقق جمع بين المتنافين من وجه واحد الحدوث ولا رية وهنامن وجهين هذا ، والجمع بين الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي والحدوث - سرده .
(٢) ومن هنا قيل بكون لوازم الدوات المجسولة بالدوات مجسولة بالعرض لا بالذات ولكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتي الذي هو قسيم الإمكان كما قرر في معمله - سرده .

(٣) أي كما أن عملية الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك علية الافتقار باطل - سرده .

بعد العدم ، وتفحصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع ، أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية ، وأما الوجود فلأنه مقتدر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه ، فلوجعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ، وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية وسفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب ، فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ^(١) ما يناسب ^(٢) طريقه القوم .

فصل (١٣)

في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علة لشيئين بينهما مادية

بالطبع

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون علة لها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقتاً أو غير ذلك فلا يكون مبدءاً بسيطاً بل مركباً ، فالمراد من المبدء البسيط إن حقيقة التي بها يتجوهر ذاته هي مبدءاً كونه مبدءاً للغير ، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما إن لنا شيئين تتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالأخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شك إن

(١) أي يناسب طريقهم التي هي عبارة عن كون علة الافتقار هي الامكان بمعنى امكان الهابت وهو حق بوجه والعن انصريح هو ان علة الافتقار إلى العلة هي الوجود لانه ما قبله الافتقار فهو ما به الافتقار حذره .

(٢) من وجهين أحدهما ما طوى ذكره وهو علة الامكان بمعنى سلب الضرورة للافتقار والطريقة قد سره علة الامكان بمعنى سلب الضرورة يمكن كونه واسطة في الاثبات لاني حثيوت . وثانيهما انه يمكن على طريقته قد سره اختيار الشق الثاني بأن يكون الوجود علة اجهة الباهية قوله الوجود مقتدر إلى الإيجاد .

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر (١) غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض ، فافهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة وإياك أن تفهم من لفظ المصدر وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد شيئين لظهور إن الكلام ليس فيها بل كون الملة بحيث يصدر عنها المعلول ، فإنه لا بد أن تكون للملة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي التي يصر عنها تارة بالصدر ومدة بالصدرية وطوراً بكون الملة بحيث يجب عنها المعلول ، وذلك لشيق الكلام ، هو المرام حتى إن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس الملة إذا كانت الملة علة لذاتها ، وقد يكون زائداً عليها (٢) ، فإذا فرض العلة بما هي به علة بسيطاً حقيقياً ويكون معلوله أيضاً بسيطاً (٣) حقيقياً وبمعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهية أو في وجوده .

فلنا : الوجود الحقيقي لا يصدر عن الانتثار والتعلق والربط هذه ذاتية له غير معلقة بمفهوم الإيجاد الصوري أو النسبي المقولي لا يوجد به شيء بل بالعقبي يوجد الشيء وهو الوجود الحقيقي الذي يطرده الدم ولكن إذا لوحظ ساقط الإضافة عن الماهيات متعلقاً بالعقبي تعالى كما إذا كان مضافاً بمراتبه الظهورية إلى الماهيات موجوداً كل واحدة منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالإيجاد لا إيجادها فتلطف تعرف - سره .

(١) أي مصدر شيء ليس بكذا ومن هنا يظهر التالي - سره .

(٢) كالصورة النوعية النارية في علية النار للسكونة قائمها خصوصية ليست في لواء اد بدلها في الماء هو القوة الباردة للبرودة وهذا اثنان على النار والماء لأن ذات النار هيولى وصورة جسية وكذا الماء بلهما جسمان وإذا فرض القوة السخنة أو الباردة قائمة بذاته لا بالهيولى المجسمة كانت النسبوية عين ذاتها حينئذ - سره .

(٣) مع كونه بسيطاً حقيقياً لا يمكن أن يساوق الملة في البساطة - سره .

شك وإزالة : ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء : إن^١ المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ، ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من أمور غير متناهية ، ويليه في السطافة والوهن قوله :^(١) الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنو^٢ لتلك الجملة ، إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنو^٣ للجملة الأخرى فيلزم من تدوير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين ، وكان هذا القائل لم يتيسر^(٢) له فهم كون البسيط الحقيقي مبدئاً ولا أمكن له تصور معناه فضلاً عن إثباته أو نفسه .

وكتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين لكان^١ « ب » مثلاً كان مصدراً لـ « ا » وما ليس « ا » لأن^٢ « ب » ليس « ا » فيلزم اجتماع النقيضين .

قال الإمام الرازي : نقيض صدور « ا » لا صدور « ا » لا صدور « ا » أعني صدور « ب » كما إن^٣ الجسم إذا قبل الحر كقوال السواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ، ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص^٤ على هذا في قاطع غوربائى الشفاء بقوله : وليس قولنا إن^٥ في الظاهر

(١) والسرفه ان الحقيقة الواحدة ضمنية شيء تعبير موصوفة بجزئية شيء وبسمية شيء آخر تعبير مضافة بالجزئية بالنسبة الى شيء آخر وما نص فيه ليس من هذا لقليل وإنما كان كذلك لو كان الاختلاف مجرد عروس الاضافة محالاً لضمائمه .

(٢) لا ما إذا نظرنا الى منح الوحدة فلا مصدر ولا صادر متعدد فيها لوحدة الوحدة المأخوذة والمأخوذة معها والأثنو أدليس هنا الا تكرار الوحدة لا شرط في اللحاظ والظهور ، والتكرار في الظهور اللحاظي لا يكثر الشيء وان نظرنا الى تعيينها ، فالوحدتان المأخوذتان مع الوحدة المعينة بالموضوع جهتان لها من رسم الاتوين هو كذا الكلام من كون نقطة نهاية لان النهاية عندية ولا يمر من عدم بآهرو عدمه ان لوحظ وجودها باعتبار الخل فلها جهات كثيرة ما هتبار معادتها لا صاف أقطار كثيرة واسعة للنهايات الكثيرة .

رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا في رائحة فيه رائحة ، فإن في الأول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان .

قال : ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفنى عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرس عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يصحك منه الصبيان .

أقول : إن ما ذكره أيضاً يدل على الفوضىعة على أن هذا الجليل القدر ما تقرر معنى الواحد الحقيقي وكونه مستداماً في وإن مثله لما قال الشيخ فهو ادعى أنه يتكلم بالمنطق مع فدوة الحكماء لرساطا ليس وهو واسع إن هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الملاسفة ، أليس ذلك منه غيياً وضالاً وحمقاً وسفاهة ، فإنا قد قررنا أن المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية الامة البسيطة ، والماهية من حيث هي ليست إلا هي ، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرأ لـ «امثلا ولما ليس» لـ «امثلا كانت مصدرته لما ليس» لا غير مصدرته لـ «التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

وأما ما ذكره العلامة الدواني في تسميم كلام الشيخ إن مصدر لا ، ليس مصدر لـ «التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

وأما ما ذكره العلامة الدواني في تسميم كلام الشيخ إن مصدر لا ، ليس مصدر لـ «التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

سأقول : لا مصدر لـ «التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

فإذا كان له حيثان جاز أن يكون متصفاً من حيثية مصدر لـ «التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

بلا مصدره من غير تناقض ، أما إذا لم يكن له إلا حيثية واحدة لم يصح أن يتمف بهما للزوم التناقض ، وتعميله إن اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر ، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتمف بغيره ، فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة .

وقيه بحث إما أولاً فلأن اجتماع التفيخين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة ، وشروط التناقض ووجداته (١) مشهورة

(١) أقول بل جعلوا اتحاد الجهة من الأركان والقومات حيث اعتبروا في القسم الذي

ولم يشترط (١) احد في التناقض كون الموضوع واحداً حقيقياً .

و إما (٢) ثانياً فلا نأ نسلم إن اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم (٣) منه أن يصدق عليه لاتصافه بآخر .

وإما ثالثاً فلا تتقاضاه باجتماع كلاً مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضاً ولم يقل به أحد

وأما رابعاً (٤) فلا نأ نقاض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي

هو التقابل امتناع الاجتماع في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، يكون زيد عالماً من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن ليس تناقضاً والعق مع النصف قدس سره لأن تحقق الطبيعة يتحقق فرداً وسلبها بسلب جميع أفرادها ومراتبها فيجبر سلب العلم من مرتبة جسدية زيد العالم أو سلبه من ماهيته لا يصح أن يقال انه ليس بعالم مع كونه عالماً في الواقع ، وهذا مثل ما قال قدس سره ان الامكان للعقل الكلي في مرتبة من نفس الامر لا يوجب كونه في الواقع اذا الامكان سلب الضرورة وسلب الضرورة في المرتبة مع ثبوت الضرورة في الواقع للعقل وجوبه بوجوب العق لا يكفي في صدق الامكان في الواقع كما ان زيداً لا يصدق عليه انه ساكن بمجرد عدم حركته في السوق مثلاً مع حركته في داره ، فزيد عالم وليس زيد عالماً تناقض مع تعدد الجهة في زيد وأما قولنا : زيد عالم من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن فعدم التناقض فيه من جهة تعدد المصول أو الموضوع - سره .

(١) والسرفه هو ان الموضوع الذي هو محل الاعراض التي تعرض له في الوجود وتباينه فيه يصدق عليه لمرض بالمرض لا بالاثبات ، بمعنى أن الموصوف بالحقيقة انما هو نفس المرض فتعدد الموصوف بالحقيقة هو الصحيح لصدق السواد و ما ليس بسواد يحل في دون على على ذات واحدة صدقاً بالمرض فالحسن التدبر لكي تجد المرض - سره .

(٢) والالكان الاثبات عين الشيء ، ومن الحقائق ان الباهية من حيث هي ليست الامي - سره .

(٣) أي صدقاً ذاتياً اللهم الا ان يراد الصدق المرضي - سره .

(٤) يعني وبما يكون الشيطان تقيضين محل على اي موافاة ولا يكونان تقيضين بحسب محل في أي اشتقاقاً لان السواد والاسواد تيمشان محل على وليسا تقيضين بحسب اجتماعهما -

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقاً لامواطاة إنما يعتبر بحسب هذا الحمل ، فنقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره ، كما أن نقيض وجود الشيء أي كونه موجوداً (١) عدمه لا لا وجوده وإن كل كل من اللا صدور واللا وجود نقيضاً ليس الصدور أو الوجود بحمل على ، لكن لاخير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك أن هذا البحث غير وارد على ما حررنا به الحجة وحققنا المنور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدرى الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المدقق والزكي المدقق ، وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتفتيح .

فصل (١٤)

في أن المعلول الواحد هل يشهد الى علل (٢) كثيرة

في ثالث ، فان السواد والحركة يشتمان في الانزاس والحركة مصدوقة للاسواد ، فالسواد والحركة متقابلان بحسب الكون انمسي وليسا متقابلين بحسب الكون الرابط - سره .
(١) البصير في عدمه راجع الى الكون لا الى الشيء أي خيض الكون الرابط أي الكون في شيء عدمه كالتكامل الرابط لا لا وجوده أي عدمه في نفسه ، فالتكامل من الوجود أو عدمه نقيض انمسي و الرابط منهما نقيض الرابط العامل منع قول الحق في انمسي صدور لا لا صدور ، فالتكامل لا لا صدور ، بأن نقيض انمسي الشيء بالصدور عدم انمسيه ، لا انمسيه باللا صدور وان كان ، لا لا صدور نقيض المنور مواطاة فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام الحق وهو في الحبشيين في العلة الوجوبية ، فلو انمسي البسيط الحقيقي الذي ليس فيه حيثية وحيثية شيء فهو غير الانمسي بذلك أي هو بذاته منقول فلو انمسي شيء آخر وهذا الانمسي غير ذلك كان ذلك البسيط غير منه ، وسيعي في الربوبيات ان اجتماع المتعالمين كالسواد والحركة في البسيط يرجع الى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على بولم له أشار الى تصحيح قوله بقوله وسعيه الخ أو لم يتمس له لا اعتقده ان كلام الحق وأمثاله اساهو في مفهوم الصدور أو لا انمسي وهو ما كما أشار بالمعنى المصدرية وقال: ولا يشته عليك الخ وقد علمت انه لا يسكن تنعيم القاعدة الا باعتبار حقيقة الخصوصية ، كما ان تنعيم القاعدة التالية لها أي عدم استناد المعلول الواحد الى عللين مستثنين لا اجساماً ولا تبدل ولا متعالمين عليه أيضاً - سره .

(٢) لا يخفى ان المعلول بالذات من جهة أنه مرتبط بذاته ونفسه الى ذات العلة فهو من

أما الواحد الشخصى فمن العُسْتَحِيل استناده إلى عِلَتَيْن مُسْتَقْلَتَيْن مجتمعتين أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً ، وجه الاستحالة في الكل إنها (١) أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالآخرى بالضرورة بل وجب وجود مجموعهما وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك ، فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة (٢) على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم .

وما قيل : من أن العلة يجب أن يكون أقوى تحقلاً وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة العاعلية دون الصائمه والشرائط والمعدات ، فإن الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهولوى والقورة في الهيئات الشفاء إن القورة من حيث هي صورقة شريكة لعلّة الهولوى لامن حيث أنها صورة معينة قال : لقائل أن يقول : مجموع تلك العلة والقورة ليس واحداً بالمدى بل واحد بالمعنى العام ، والواحد بالمعنى العام لا يكون هلة لوأحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد . فنقول : (٣) إننا لانتفع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومته بواحد

في الارتباط والاتساق والنسبة يختلف باختلاف طرف النسبة واختلاف العلة مع كون المعلول واحداً بينه يرجع بالعقيدة الى عدم اختلاف النسبة مع كون طرف النسبة مختلفاً وهو كما ترى ، وأما المعلول بالمرض وهو الباهية الكلية والكللى الطبيعى فلا يميز فيه كماً ماداً قدس سره بوهذا إنما هو من جهة تعدد وجوده بتعدد الافراد كفا في التصريعات سنره .

(١) المصوم أو الابهام في تأدية العبارة طلباً للاختصار ، والتقصود التبيين بأن المدخلة اما لهذه دون تلك واما لتلك دون هذه ، لا يتعدى من احدها الى الاخرى ولفظ المدخل الظاهر في التأثير بنحو الجزئية من باب الاكفاء بالاقول بالمقصود انه ان كان لخصوصية معينة تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالآخرى وان كان بنحو الجزئية فوجب وجوده بمجموعهما - سره .

(٢) حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لان المجموع واحد بالاجتماع - سره .

(٣) عاها من جملة كلماتهم الرموزة وليس المراد ما يترأى من ظاهري بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضاً بل المراد بصورة ما هو الصورة الجوهرية المتينة بالتين الاول والابهام بحسب التينان الثانوية - سره .

بالمعدعة للواحد بالمعد، وهناك كذلك فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المعارق، فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها إلا بأحد أمور مقارنة أيها كانت انتهى.

وبوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مستقلة بالتأثير كل المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منها يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف وأما الواحد النوعي فالمصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة، وأخرى بالشماع، وأخرى بالفض، وأخرى بملافة النار والدليل المذكور غير جار فيه. وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد. واللازم معلول للملزوم، كيف وطبائع الأجناس لو ارم خارجية للفصول، والجنس إنما يقوم في الوجود بالفصل المنقسم كما علمت، وكذا الإمكان^(١) بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الأربعة والستة، وهما نوعان من العدد، وكذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف^(٢) والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات، وكل عرضي معلل بمعروضاته، وما ظن^٣ إن العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف

(١) أي الإمكان بمعنى الفتر والتعلق فانه لازم غير متأخر في الوجود للوجودات العامة أو الإمكان بمعنى تساوي الطرفين اللزم للماهيات باعتبار الوجود معها بشعوا الطريقة البهية بمعنى سلب الضروريتين فانه نفي معنى لا يصلح للبطولية للماهيات - سره.

(٢) لا يقال: هذا غير مسلم لأن الاختلاف ذاتي الاختلافات والذاتي وإن كان بمعنى لازم الذات غير مجبول فإن الجاهل كما أنه ما قبل البياض يضاف والسواد سواداً ما جعلهما مختلفين فانهما مختلفان بنفس ذاتيهما بوقوع سبق هذا في أواخر مبحث الجعل لا نقول لازم الذات لا يحتاج إلى جاهل غير الملزوم لأنه لا يحتاج إلى جاهل هو الملزوم بل لا نقول بالصفة قد مره بمعروضاته ونحصر من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف اليرام من أن الاختلاف في حقيقة الوجود إما الاختلاف النوعية والجسمية بل العددية بالماهيات وفي الماهيات، ويتكرر الوجود بتكرر الموصوعات لا بالذات - سره.

عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم ، فإننا ننقل الكلام إلى تلك الجهة المشتركة فإن لزومها إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة فذلك هو المطلوب وإلا لزم التسلسل في الجهات الاعتراضية .

فإن قلت : المعلول إما أن يفتقر لماهية إلى علة معينة فاستحال استناده إلى غير تلك العلة ، وإن لم يفتقر إليها لماهية كان غنياً عنها لذاته ، والذنى من شيء لذاته لا يكون معلولاً له .

قلت : المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علة تالاً إلى علة معينة ، لكن استناده إلى العلة الممينة لأمر يعود إلى العلة لأن ذات^(١) العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيث المعلول وتعيين العلة من جانبها .

فصل (٥٥) في أحكام العلة الفاعلة

فدعيت أن كل علة مفتضية فهي مع معلولها ، لكن كثيراً ما يقع الاشتباه من إهمال الحشيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالمرض ، فما قيل : إن الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلاً هو الفاعل أيضاً فديكون بالذات مثل الطبيب للعلاج ، وقد يكون بالمرض إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإن المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب ، وإما لأن معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالمرض كالتيبر يد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

(١) أي تسمى العلة للنصوصية المتبرة والحلول بدلى كتم العلم اذا انصومية منشاء هي متقدمة عليه منصوصية العلة تقتضي الحلول لان الحلول النفي هو في كتم العلم في مرتبة العلة يستدعيها بواحد الوحد امكانه النفي هو متأخر من ماهية التي هي متأخرة عن وجودها الجول بالذات المتأخر عن النصوصية البينة لا يستدعي الاطلة ما لكونه مناط الحاجة اليه .

يمرد بالعرض ، وفضله بالذات استقراغ المفرد ، ويتبعه تقمان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطيب فاعلاً للصفة ، وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط ، فإن^١ معطى الصفة مبني أجل من الطيب ومبني الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ، وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخيناً وطرح البخار في الأرض ، والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإن^٢ هذه ليست عللاً بالحقيقة . والعلل التي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الإين يبقى بعد الأب ، والبناء بعد البناء ، والسخونة بعد النار ، إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فإن^٣ البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكلها ، ثم انخفاض ذلك الشكل فمما يوجب طبيعة اللين من الثبوت على نحو من الاجتماع ، وكذا الأب علة لحركة المني إلى الرحم ، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فملته واجب الضرر ، وكذا النار ليست علة للسخونة بل لأن^٤ تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، وأما حصول السخونة في الماء واستحالتها إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها ، وسنبرهن إن^٥ علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة ، وكيف يكون ناراً علة لوجود نار بولا نار جسمانية أحق^٦ بأن تكون مقدمة بالعلية من نار أخرى كذلك . وبالجمله فكل^٧ نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع ، فقد ثبت أن^٨ العلة السابقة ليست عللاً بالذات فهي معدّات ومعينّات . وبالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبني الوجود ومفيدة كما في عرف الإلهيين ، وأما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت إن^٩ مثل هذه العلة تكون معدّة^(١) وليست علة بالذات ، فالجسم لا شتماله على الهيولى

(١) أي معدّة بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي ، فإن البعد في الاصطلاح ما يكون عدمه .

التي هي محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجوده، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علة لوجود لكان عدم معيذاً للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الايجاد بل الحق إن^١ بسبب الايجاد إليها لو صحت فهي تكون لإعداد علوي، وإما هي روابط ومصحات للوجود، وإذا قد علمت أن^٢ وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم ينسب إلى المعلول والمعلول ليس يجب إلا إذا كان مسافاً إلى العلة، فالعلة بهذا الحق^٣ من المعلول، فتبين من ذلك إن^٤ العرض لصف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر، وإن^٥ الموجودات المركبة لا تكون علة للسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لغل أو نفس، ولا محسوس علة للمعقول، ولا المتعلق علة للمفارق إذ العلة يجب أن يكون حفظها من الوجود أو كد من المعلول

وهم وثبته : ما أشدني السطان وأعزني الهالك، والسادس جملة الآراء الخبيثة والمفاد الرديئة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقد من بتوهم^(١)

١- عند وجوده موقوماً عليه للمطلوب، والفاعل هذا الضيق لا نفس وجوده عند وجود معلوله، بل انجدهور أيضاً وافقوهم في هذا الاصطلاح ويقاطونه، فالمد الاثرى انهم اذا اعدوا علل مركب كالسرير يمدون النجار علة فاعلية وهو فاعل حقيقة، لا مسافة الى علة الاخرى من قطع الخشب وصورة السرير والعلوس عليه، وكذا البناء الى اللسان في الاحشاش والطين ودورة البيت ولا شئ كان فيه نفس عليها هم فاعلا باصطلاح الحكم الالهى وذلك لان الضميمة وأمثالهم انهم الى الحركة والتغيرات والذي يمدونه فاعلا منه تير البادق حركتها من أين أو وضع أو كيف أو كم الى آخرها، وأما الالهى فتقره الى الوجود والحق هو معنى الوجود، مخرج الشئ من كنه عدم الى ههنا الكون وجعل مادته وصورته وفاعله وعاقبه، وأما هؤلاء الفواعل مشعلهم تعريكتهم مادة موجودة لا يصحهم بل صحتهم الى صورة مفارقة من الله فاعل الحقيقة عند الالهى هو الله تعالى - سرده .

(١) هذا الشوهم لم يشم رائحة الحمية القبورية أصلاً، وهو عن التوحيد سيد براحل بخلاف المعتقد الثاني، وهو جند روح اللقاء أوريجان الرجاء - سرده .

إن العالم مُستقل بذاته مُستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء ، فإن هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علم يضر صاحبه في المعاد ، ويسيه ظنه بباريه دائماً ، ويوجب أن يكون مُعرضاً من ربه ، ناسياً ذكره ، غافلاً عن دهائه ، مشغولاً بما سواه من أغراض دنياء ، ويمكن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض ، فهو لا يذكر ربه إلا ناسياً ، ولا يسأله إلا بطراً ورثاً أو مضطراً عند الشدائد والمصائب والضرا على كره منه وحيرة وضلال ، كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يترحموا به فهم عن ربهم لمحبوبون طول عمرهم ، وبياراتهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته ، فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأصل سبيلاً ، وأما من اعتقداً بآزاء هذا الاعتقاد للموحدتين القائلين بأن العالم محدث مطوي في قبضة باريه يحتاج إليه في بقاءه ، ويفتقر إليه في دوامه لا يستغنى عنه طريقة عين ، واستداه الفيض عليه لحظة فليحظة آناً فآناً بل فيسهل أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طريقة عين لنهافت السماوات وبادت الأفلاك ، وتناثرت الكواكب ، وهدمت الأركان وهلكت الخلائق ^(١) ودثر العالم دفنة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله إن الله يمسك السماوات والأرض أن تروا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ^(٢) وقوله تعالى : هو الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، فهذا من إحدى الآراء الجيدة ، والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الرأي يكون دائماً متعلق القلب بربه معتصماً بحبله ، متوكلاً عليه في جميع أحواله ، مسنداً ظهره إليه في جميع متصرفاته داعياً

(١) كيف وهو مقوم بذاته لوجود العالم ووجود العالم ظهوره لايبانه ينونة عزلة

فاذا فرض ارتجاع النجوم لم يبق النجوم - سرده .

(٢) الآية الأولى اشارة الى الاقمار والحفظ والإمساك ، والثانية اشارة الى الإهلاك

والا قمار الإعدام على طريق اللبس والشر المرتب - سرده .

له في كل أوقاته ، سائلا إياه حوائجه ، مفوضاً إليه سائر أموره ، فيكون له قرية إلى ربه ، وحياة لنفسه ، وهدوة لقلبه ، ونجاة من المهالك .

فأذن ما أسهل لك أن تنيقن إن وجود العالم عن الباري جل تمثيل تنبيهي : ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار من البناء وكوجود

الكتابة من الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغنى عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم إن سكت بطل وجود الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات مادامت الشمس طالعة ، فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو ، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته ، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعد مالم يكن فعل ، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها ، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فصل وفيض يقتل به وفيض ، ولا ينبغي أن يتوهم متوهم أن وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعاً بالاختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعاً بالاختيار منها ، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك لأن الباري تعالى كما يستوضح في مقدمه مختار في فعله بنحو من الاختيار أجل ، وأرفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكنت ، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جموده وفعله وإظهار حكمته وإن شاء أمسك عن العمل والجمود كما ذكر في آية اسماء السماوات والأرض .

فدلشهر من العالسة الأقدمين أن المؤثر في الوجود مطلقاً دكر وتوضيح : هو الواجب تعالى ، والفيض كله من عنده ، وهذه الوسائط

كلا اعتبارات والشروط التي لا بد منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد .

وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله إن^١ الذي هو بالقوة سواء كان عقلاً أو جسماً لا يفيد وجوداً أصلاً وإلا لكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ، فيكون العدم جزءاً من الوجود وهو محال ، قال : ولا يصح إفادة الوجود إلا لمن هو برئ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير . وهذه الحجة وإن استحسنها الجمهور لكن^٢ يرد عليه إن^٣ الإمكان المعبر عنه بالقوة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياء ، وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب انصاف الموجود به في الواقع لأن^٤ الواقع أوسع من تلك المرتبة ، والتعريف إن^٥ الامكان أمر عديم هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع ، وانصاف الشيء^(١) بأمر عديم في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب انصافه بذلك الأمر في الواقع ، هذا بخلاف الأمر الوجودي فإن^٦ الانصاف به في مرتبة يوجب الانصاف به في الواقع ، فإن^٧ زيدا مثلاً إذا كان متحركاً في مكان من الأمكنة كالسوق مثلاً يصدق عليه إنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركاً أصلاً نظير هذا^(٢) ما قالوه من أن^٨ تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما وعدمها بعدم جميع الأفراد ، فحيث لم يظهر ما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ، ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في إفادة الوجود والتحصيل ، أمّا

(١) فسلم الضرورة وإن لم يكن واقعياً بقول مطلق لانه رفع طبيعة الضرورة ورفع الطبيعة برفع جميع أحوالها لكنه متحقق في مرتبة من الواقع ، كما ان زيدا وإن لم يصدق عليه سلب المتحركة بالطبيعة الاطلاقية اذا كان متحركاً في السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركة في البيت مثلاً ليرد انه حيث ارتفع الامكان عن الين - سرده .

(٢) لـ هو جزئي من هذه القاعدة ولعل المتعثر ما عجز عن التماثل بالرافعية والعسبة

هَبَّ إنَّ الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك إنه إذا كان فاعلاً لشيء يكون فاعلاً له بحيثية كونه ممكناً بل الفاعلية له ^(١) بحيثية وجوده ، كما إنَّ اللونية للحيوان مثلاً لا تدخل لها في تحريكه وإحساسه ، ولو سلم إنَّ فاعليته لا تنصل إلا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءاً لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطاً وخارجاً ، كما إنَّ مدخلية الهيولي في تأثير الصورة عند من يجوز ^(٢) أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها ، لأنَّ تكون العادة هي الفاعلة القريبة ، كيف ^(٣) ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً لا تنفصل قاعدتهم في صدور الأفلاك عن المقول بواسطة جهة الإمكان ، والإمكان

(١) ان قلت : إذا كانت الفاعلية له بحيثية وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى وهو المطلوب أو الخلف ، ولو كانت بحيثية الوجود الحاصف إلى علمية الممكن لزم شركة الامكان .
قلت : نعتار شقاً ثالثاً هو أنها بحيثية الوجود الخاص الجبرول بالذات ولا يلزم المطلوب أو الخلف إذ للوجود مراتب ، وحيثية الوجود الخاص السطولي غير حيثية الوجود الصوري الشامي ، وعلى التباين فالأمر أظهر وإن كان التباين باطلاً من أصله - س -

(٢) أي للصورة فلم صورة ما كاسم في كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال سواء كان في الهيولي أو في غيرها ، ولا يمكن ادماج الضمير إلى الهيولي إذ الهيولي قوة اغضائية لا قوة ضامية ولا يجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصورة الجسمية أيضاً قوة اغضائية كما القرة العلمية الطبائع والصور النوعية أو إشارة إلى العلاقات فإن للصور النوعية المقارنة أعني القوى والطبائع تأثير أحد الشائبة وأما عند الاشتراكية فالتأثيرات للصور النوعية المتفارقة أعني المثل النوعية - س -

(٣) لنأصل السبب بأبداً النوع الترتيبية من عدم واقعية الامكان وصحائته الاخلاقية و مدخلية بنحو الشرطية لا الشطرية أبدي تفضاً اجمالياً بأن للامكان مدخلية في صدور الافلاك من العقول عندهم فيلزم شركة العدم عليهم أو منع بطلان اللازم ويمكن الجواب بأن العقل بجهة الامكانية علة لباية الملك فلم يلزم شركة العدم في افادة الوجود بل في افادة الباهية و أما وجوب الملك فمصدر من وجود العقل مضافاً إلى ماهية ومشوباً بظلية إمكاناته ، وأما وجود العقل بما هو نور مضافاً إلى الله فهو مصدر للعقل الثاني فالداني للداني و العالي للعالي - س -

هدمي فأين التخلص من وساطة الإمكان ؟ ثم الإمكان ^(١) وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لا يكون لها حيثية أخرى سوى كونه ممكناً ، وخصوصاً عند المشائين القائلين بأن الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الدوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي ، فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في إثبات هذا المطلوب الشريف بتلك الحجة الضعيفة .

وأما ما ذكره صاحب الأشراف في الهياكل : بقوله : والجواهر العقلية وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل ، وكما أن النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإضاءة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط لو فور فيسه وكمال قوته ، وفي حكمة الإشراف بقوله : وكمال يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها ، والغائم على كل فيض ، فهو الخلاق المطلق مع الوسطة ودون الوسطة ، ليس شأن ليس فيه شأنه ، فهو وإن كان في القوة والمتانة أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تسميته بقواعد إشرافية لكن بحسب ظاهر الأمر اقتضاه لا يجوز الاعتناء به في أسلوب المباحثة وال المناظرة ، ولنا بفضل الله والهامة برهان حكيم على هذا المقصد العالي متطوع عليه إنشاء الله تعالى .

تعقيب وإشارة : الفاعل الناقص يحتاج إلى حركات وآلات حتى يصدر ما في نفسه محققاً في المادة ، والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة

الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ، ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول وحيد

(١) معارضة لسبغة بان الوجود لما كان أصيلاً حقيقة كل شيء فهو وجوده بحد ذاته ، إمكانه اعتباراً وإن ضحيث كان إلا ممكن اعتبارياً وصفة زائدة على حقيقة الممكن لم يلزم مشاركة العدم وحيث كان للوجود مراتب صدق أن هاهنا فاعلاً للوجود غير الحق وهو أفعاله الوجودية سرور

أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا يمكن^(١) أن يكون له مادة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية لأن هذه الأشياء تسقط أوليته وتقدمه ، وعلم من هذا أن وجود ما يوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورشاه ولا يفهم وجود ما يوجد عنه كمالات أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنياً عما عداه ، فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لأنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين تتجوهر وتتذوق بأحدهما وهو المطلق ونكتب بالأخر وهو صناعة الكتابة وبالجملية لاحتياج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه لشيء إلى صفة هي الحرارة^(٢) والشمس في إضائتها أطراف الأرض إلى الحركة والبخار في تحت الباب إلى الناس ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر .

المادة تفصيلية : أصناف الفاعل خمسة^(٣) : الأول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائماً لطبيعته .

(١) الظاهر أن يقال فلا يمكن أن يكون لفاعليته المطلقة أو لفاعليته بالنسبة إلى الحلول الأول مادة أو غاية دائمة ونحو ذلك إلا أنه لما كان ما به تجوهر ذاته ما به فاعليته كان لمادة لشيء لها له وقس عليها ما سواها - سره .

(٢) محمله أن النار محرقة مادامت حارة والشمس مضيئة مادامت متحركة فالحرارة والحركة وإن كانتا لازمتين لذاتيهما وواجبتى الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعدة الاستلزام لكن وجوب ثبوتيهما ضرورة وجودهما وجوب ضرورة ذاتية غير لازمة - سره .

(٣) لا ريب أن الأفعال التي شاهدناها في الخارج على كثرتها تنقسم إلى ما لا دخل له علم في مدورها كالاصال الصادرة عن الطبايع والقوى الطبيعية وما للفعل دخل في مدورها كهي أفعال دواب السموم والحيوان كالشيء ، والقسم الأول وما يكون ملائماً لطبع الدرع وهو الفعل بالطبع ، وربما لم يكن كحركة الجسم والجسم الثقيل الطو مثلاً وهو الفاعل بالقدر أما الفاعل به

والثاني ما بالقرن وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته .

✽ الذي لم يدر في صدور فعله فلا شك ان العلم به من لوازم نوعيته واما جهوره لتشخيص كمال النوعي وتعيينه به من غيره ليعلم ما به كما لم يترك غيره كالحيوان القاصد للشيء يتحرك الى جسم يشاهده فان وجدته فداها اكله وان وجدته مجبراً مثلاً تركه هذا اذا كان عده تصديق بلزوم العمل اما اذا شك في انه كمال له اولى بكمال أحد في تطبيق الاوصاف والتناوين الكمالية و غير الكمالية عليه فان انتهى الى التصديق به لوانتهى الى التصديق بانه خلاف الكمال تركه وهذا الانطاف الى احد الطرفين من النقل والترك هو الذي سببه بالا حيد الصادر عن هذا اختيارياً ، وقد بان ان الموجب لهذا التروى هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين والنقص عن التردد ، فلو كان هناك تصديق من أول الامر لم يحتج اليه واختير الفعل المصدق به من أول الامر كافي الاضال الصادرة عن الملكات كالتركلم بأنى بالحرف بعد العرف على كلامه التركيب من الحروف بأوصافه وخصوصياته اختياراً من غير أن يتروى في كل حرف حرف بما يصره عن التركلم فكلماتين تصديق من غير تروى أو بعد التروى انى الفاعل خطه من غير امهال وانظار ومن هنا يظهر ان الفعل الاختياري والاختياري لسان نوعين متمايزين بحسب الوجود الخارجى كى يصح ذلك اقسام الفاعل الارادى الى الفاعل بالقصد والاختيار والفاعل بالجبر من الذي يفعله المجبر في المورد انه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طريقه الاخر المقابل في نظره ، ولولا فعل المجبر لمن ما يختاره بشى من المرجحات الاخر فإرادة الفاعل واختياره أحد الطرفين في مورد الجبر والاختيار على نسط واحد واما اختلاف بحسب الاعتبار فحين العمل في الاختيار لامتناع الترك بعنوان من التناوين الذي يصدق به الفاعل فيما يجده وتبين في الجبر لامتناع الترك تهديد من المجبر أو غير ذلك وهو أيضاً عنوان من التناوين المتطابقة على الترك مثلاً عند الفاعل النابعة عنها ، فالتروى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حفر أن انهدامه عليه كالتروى يقوم من تحته اذا هدمه جبار بانه لم يتم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار العمل وإرادته من غير فرق حقيقى واحد الفطين من ذلك اختياري والاخر جبرى هم الغلاء في سنتهم الاجتماعية فرقوا بين المقتسين حطاً للسلطة الاجتماع ورعاية للقوانين الجارية فيه المستبقة للتواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك ، بالاقسام اقساماً حوسمى اختياري لا حقيقى فلسفى ، وقد ظهر أيضاً ان العمل الجبرى لا يطل إرادة الفاعل في تأثيرها بالعمل ارادى ✽ على أى حال . هذا كله في الفاعل الذي لم يدر في صدور فعله دخل في صدور فعله وهناك قسمان ✽ آخر ان لفاعل العلمى ذكرهما المستقر موهما الفاعل بالرضا والفاعل بالناية وسبأني الساقطة

والثالث ما بالجبر وهو الذي يصر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها ، وفي أن فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها ، سواء كان تسخير المسخر الفاهر واستخدام المُستخدم العالي إياها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة والاختيار واستخدام النفس الماطقة لبعض القوى الفعالة البدنية في أفعالها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العقلية بتوسط الجوارح والأعضاء ، وهذا القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير ، واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصادرة عن القوى الفاعلة والمنمية ، وكحركات النبض الانقباض والانقباض والذهاب والشهوة التي موضوعاتها الأجسام الماطقة من الأخلاط والأرواح وهما بهما

في الفاعل بالنية فالحق ان اقسام الفاعل أربعة باستثناء الفاعل بالجبر والفاعل بالنية من الاعتبار ثم ما يختاره المصنف في علم الواجب فهو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي يستدعي زيادة قسم على الأقسام الأربعة وظاهره دلالته يدخله في الفاعل بالنية لأنه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلي السابق على الفعل من غير داع زائد لأن ، لم حضور لا حصولي كما في الفاعل بالنية بالعلم المعروف وربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلي - طمعه .

أقول وجه الصبط لأقسام الفاعل بالترديد بين العلم والاثبات أن يقال : الفاعل ما يكون له علم بصله أولاً ، والثاني إما أن يلائم ضمة تبعه فهو الفاعل بالطمع أولاً فهو الفاعل بالقرع أولاً وإما أن لا يكون فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فاعلاً أن يكون عليه ضمة مع ضمة بل عليه ، يكون عليه بداته هو علمه السابق بصله إجمالاً لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون عليه بصله تفصيلاً سابقاً فاما يقرن علمه بالداعي الرائد فهو الفاعل بالعدم والاول يكون من العلم مطلباً مثلاً للمطلوب ، فاما أن يكون ذلك العلم بالعلم زائداً على ذاته فهو الفاعل بالصية أولاً أن يكون علمه بداته الذي هو علم ذاته وذلك هو العلم الإجمالي ، العمل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويعتبر له الفاعل بالنية بالعلم الإجمالي ولذلك يذكره هاهنا وقد اشترت إلى وجه الصبط هذا في مشروتي المساء بشرح العرائد طبرجج إليها من أراد الصبط - سره .

القوى المستعيلة البفسانية ، وهذه المبادي في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر في العالم الأعلى ، فكما أنهم لا ينصرون الله بأمرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما أن اشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على السنة رسله وفي كتبه وعنهم من اطاعه فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تأمرها به وتنهاها عنه .

والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه العمل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بفرسه من ذلك العمل ، ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة .

والخامس هو الذي ^(١) يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كائناً لم يدور عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك العاقل ، ويقال له العاقل بالعناية في حرف المشائين .
والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفعاله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي لصافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تعاقب ، لافي الدات ولا في الاعتبار إلا بحسب اللفظ والتعبير

(١) في كون العاقل بالعناية بغير العاقل بالإرادة مضر فلا تصور السقوط من قام على جذع عال عم واحد موجود في الخائف المدهوش الذي يسقط به وبين اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به كالباء فوق الابية والجدران العالية ولو كان علة لم يختلف ، والظاهر انه من قيل العمل بالقصد فالصاعد فوق الجدار العالي يعلم انه يجب ان يمس واحداً من الشاتين والسقوط منه غير ان شدة الخوف والذهشة جذبت نفسه الى التصرف على تصور السقوط فلم يبق عنده الا تصور السقوط فيسقط بخلاف المعتاد فلما وجدت فيه موجودتان فلا يسقط لاحتيازه النبات وله شواهد و نظائر في الانسان المتوحش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع في الهلكة وربما ثبت عنده صورة الفرار فقط حباً للبقاء فيفر من غير تردد وربما ثبت عنده صورة الوقوع فيه جلقى بنفسه الى التهلكة كالمتسليم ونحوه - طمعه .

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلاً بالاختيار وإن كان (١) الأول منها مضطراً في اختياره ، لأن اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره ثبت المدعى ، وإن كان هو نفسه فإما أن يكون سببها لاختياره باختياره أولاً ، فعلى الأول يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية ، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطراً ومحمولاً (مجبولاً خ ل) على ذلك الاختيار من غيره ، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه ، وينتهي بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكل على ما هو عليه بعض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض .

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعية والذهرية خذلهم الله تعالى إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع وجسمه شور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد ، والشيخ الرئيس وفاقاً لجسمه شور المشائين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية ، وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرصاص والعناية بها لحكماء الفرس والروافيين إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير ، وسنحقق ذلك في مستأنف الكلام من الأصول الآتية انشاء الله تعالى .

إن فاعل الكل لا يجوز انصافه بالمعالية باحد من الوجوه الثلاثة الأول ، وإن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطراب المتكرر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فهو إما فاعل بالعناية أو بالرصاص وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعَل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالاجاب كما توهمه الجماهير من الناس ، فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق

(١) ومن هنا يقال : الإنسان مضطرب في صورة مختار ، والحق تعالى مختار في صورة مضطر

أي لاجل اختياره تعالى وجوب إحدى التلقى .

شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا إن الحق هو الأول منهما فإن فاعل الكل كما سيجي يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته ، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون قاعلاً بالعناية .

تفصيل: أصناف المعالية المذكورة وأنحائها الستة المسفورة متحققة في النفس الأدعية بالقياس إلى أفعالها المختلفة فإن فاعليتها

بالقياس إلى تصوراتها وتوهمات بالرضا وكذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبثقة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهما وخيالها ، فإن النفس تستخدم المتمكسة في تفصيل القور الجزئية وتركيبتها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات ، وليس لتلك القوى إدراك (١) ذاتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي على أن الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية ، والاستخدام لا يتم إلا بإدراك جرئي لما يستخدم وما يستخدم فيه ، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبثقة عن بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة ، لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت ، ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة لآلة ، وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد النشور والتوهم بالعناية كالسقوط من لجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط ، والقبض (٢) الحاصل من جرم النسان المعصر للوطوبة من تمورها للشيء الحامض ، وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أعراضها وسكناها بها بالافسدة ككتابة المشي وغيرهما بفاعلية النفس الصالحة الخيرة

(١) أي ليس إدراك النفس إياها بحصول صور القوى في القوى والالزم إدراكها لذواتها وأيضاً إرم أصحاب المثليين كما ليس إدراكها بحصول صورها في ذات النفس والادراكات كليتها والحال أن جرئياتها هي المستعملة - سره .

(٢) ههنا مثال لحد كونه العلم علة للعمل لا لكون العلم بالعمل علة له كما في المثال الأول لأن العلم تعلق بالجموعة والعمل هو النفس والنصر - سره .

لفعل القبايح كفعل الرنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر ، وقاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة القريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع ، وقاعليتها للحرارة الحمائية والعرض والسمن المفرط والهزال بالفسر .

فصل (١٦)

في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما
الاتكاف

بيانه إن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول أو لا يكون فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غير هالم يمكن ما فرض فاعلاً فاعلاً بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أو لا فاعلاً إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوده فاعلاً ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنطه وحقيقته لا بأمر عارض له ، فإذا ثبت إن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل ، وبه يتبين مصداق للحكم عليه بالافتناء والتأثير ، فثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنطه وذاته . ولقائل أن يقول : فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعلية العلم بالمعلول ، ويلزم على هذا إنا إذا عرفنا حقيقة شيء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب ، ومن لازمه القريب لازمه الثاني ، ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد ، وما من شيء الأول لازم ، وللأول لازم ، وللأول لازم أيضاً لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة ، وذلك يبين الفساد .

وحده من وجوه الأول : إنا وإن سلمنا إن العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة العذ كورق لكن لا نسلم إن لكل شيء لازماً حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية ، ونحن لا نعرف من الحقائق إلا

صفتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاسية (الفائضة ح ل) دون أنقصها ومباهاها وأسبابها القصوى .

لا يقال : إن تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضاً لازمة لتلك الصفات ، فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضياً للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بـسائر الصفات .
لأنا نقول : من الحائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فإن الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين ، وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنس خط مستقيم قام على مثله ، فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه .

لا يقال : إن من المستبين عند الحكماء إن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضراً أبدأ فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ، ومن جملة لوازمها استلئانها من البدن وامتناع قدمها ونسائها فوجب أن يكون العلم بهذه الأحوال شيئاً جاصلاً من غير نظر وكسب .

لأنا نقول : اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ، ومعنى الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت إلا في الذهن وعند اعتبار العقل إياها ، وهذا مثل كون النفس قائماً بذاته غنياً عن الموضوع وكونها ممكناً وحادثاً وباقياً بعد خراب البدن ، فإن بعض هذه الصفات كالمتى والمجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لامرّة واحدة بل مراراً غير متناهية ، فيقتضي عللاً غير متناهية كذلك وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتاً في الخارج فينجر إلى التسلسل ، فإن الحدث لو كان ثابتاً لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء ، فلعلمنا أن تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون

ذات الشيء علة لتحقيقها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقاً بل إنما يكون علة لتحقيق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقاً أيضاً بل عند (١) اعتبار جملة من الوسطيات ، ولا شك أن العلم بما هيته النفس وبذلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم . وأما اللوازم المير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولدتها والمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا حرم (٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوارزمها وجنودها الفطرية ، لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة لشتاله بالأمر الخارجة عنه وشدة التفتاته بما يدركه الحواس ، وتورطه في الدنيا يلهمه عن الالتفات بذاته ، وينزله عن الأفعال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته ، فلا يدرك (٣) ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً

(١) أي الأدلة الشبهة لها الوسط ما يقرن بقولنا لا نه مساوياً ما عدا الإمكان الذاتي على المشهور من أن لها ماعية من النظريات وأما على القول بأن لاهمية لها فلهذا الإمكان بمنى لغز والتملق بالواجب بالذات تعالى شأنه وليس المراد بالوسطيات مثل تصور المادة والموضوع في تصور تجردا وخائنها والعدم والبدية والقبلية في تصور الحوادث والبقاء حيث لن العتوث هو الوجود سدا لعدم و البقاء هو الوجود مد الوجود لأنها داخلة في اعتبار نفس هذه الصفات .
سوره .

(٢) أما صفاتها فلاها من وجود النفس التي صارت بالفعل في ذاتها وصفاتها كيف والدرك مسند مع الإدراك بالذات هو الموهومات والبهليات والمعسومات بالذات متشأنها بوجه لانيتها أو مرها ، وأما الآثار والقوى فلاها جامعة إياها في مقامين مقام الفصل في الجدل ومقام الجدل في الفصل - سوره .

(٣) سواقة فأساهم أحسهم وعنه بها وإن كل حضورياً إلا أن الحضورى أيضاً كالحصولي دأمراس من لا جمالي والتصيلي على مراتبها والكشف والشهود على درجاتها إلى درجة حق ايقين ، وذلك كدرجات المشاهدة البصرية فإن الذين يشاهدون انشأاً كاملاً من غاية بعد أو صابة قرب أو توسط بين العائتين ويسهما متوسطات شيء في هواه مغبر أو صاف من صحبة أو مؤنة مع مطلاع على مراتبها وأوصافه وأحلاقه وحساعانه كل بعد نصيبه جميعهم من أهل المشاهدة بالسه إليه يمكننا علم النفس بالنفس من حد الرضاغة إلى حد النقل بالفعل والعقل العقل إلى مقام لاهاء في الحق المتعال كلها حضورى - سوره .

ولا يلتفت اليها إلا التفاتاً قليلاً ، ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى البدن ومشتباه وجود في غاية السعف والقصور ، فإدراكها لذاتها أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور ، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها ، وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعظية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها ، فيشهد ذاتها لذاتها على كل شيء ومنسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظراً .

فصل (١٧)

في العلة العنصرية وأقسامها

إن العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوجدانيته أو بشركة غيره ؛ والأول إما مع تغير ما في نفسه أو لامعه ، والثاني كما لللوح بالقيس إلى الكتابة ، والأول لا يخلو إما أن يكون التغير في حالة سواءاً كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بمرور الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك ، أو بقسمائه مثل حال الأبيض إلى الأسود إما أن يكون مع تغير في جوهر موداته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالتمتدح شيء من جوهر ، أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلاخات سوربة ، وأما الثاني فإما مع استحالة كما مثل الهليج إلى المعجود أولاً مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الأحاد للعدد . ثم العنصر إما عنصر للفكل كالهيولى الأولى وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل والخمر والديس هو قد قلنا : من قبل إن العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة سوربة بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقه صرفة .

فليس لأحد أن يقول : إن أريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الأولية لأن هيوولى العناصر غير قابلة بصورة الفلك ، وهيوولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية ، وإن أريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيوولى المشتركة للعناصر فلا بد أن يختص بها .

لأننا نقول (١) : المراد هو الأول ، وذات الهيوولى الأولى لأننا نرى عن قبول الصور كلها إلا أن التخصيص بعضها دون بعض إنما يجيء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعلية لها أصلاً يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق إن العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما يكون في حد ذاته فافداً بصورة شيء وحقيقته ، وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل ، فجهة كون العنصر عنصراً سواء كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذي هو بذاته منبع النقص والفنور ، كما إن الوجود الحقيقي القبومى بذاته منبع الكمال والفيض والوجود فكما إن كلنا قرب إلى المبدء الحق يكون أشد صورة وأتم كمالاً وفعلية ، وكل ما بعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالاً وأوفر نقصاً وقوة ، فالهيوولى الأولى التي في العاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ، ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية والظلمة ، الخلاء والفناء وأسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خستتها وهدميتها .

(١) ادلايمز في صرفة القوة والقول بالاختلاف النوعى بين الهيوليات الأولية ، لعنكة وبسببها وبين الهيوولى المشتركة العنصرية كالقول بالبائين بين الوجودات الخاصة نفس ذاتها البسيطة كما اشتهر من المشائين لكون الهيوليات الأولية أيضاً بسائط جنبها مصنمى فعلها ومصنمى جنبها ولكن هذا في الوجودات التي هي عين العمليات والسيرات غير مقول فكيف من الهيوليات التي هي عين القوة والقوة بها هي قوة كالمدم الذي لا يميز فيه سره .

فصل (١٨)

في القاب العلة المنصرية

اعلم أن وضع الأسماء للأشياء قد يكون باعتبار ذاتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها، الأول كالإنسان، والثاني كالكتابة وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم، وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتديبيرها له، فنفسية النفس ليس كإنسانية الإنسان وزيدية زيد إلا أن يراه من النفس معنى آخر هو الذات مطلقاً، فيكون اسماً لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسماً للماهية مخصوصة فظهر إن بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي، ومن هذا القبيل الجوهر المنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لمحيثياتها الزائدة عليها، فهو من جهة إنه بالقو يسمى هيولى وعن جهة أنها حاكمة بالفعل يسمى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزر رسم الجوهر وبين الذي هو في قابلية المعمول، ومن حيث أنها مشتركة بين المور يسمى مادّة قوطينة. ومن حيث أنه آخر ما ينتهي إليه التحليل يسمى اسطقساً، فإن معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب ومن حيث أنه أول ما يتبدى منه التركيب يسمى عنصراً، ومن حيث أنه أحد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركناً، وربما يتركون^(١) هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للعلك من الجزء القابل، وإن كان ذلك القابل أبداً يكون بالفعل، وكذلك يسمونه مادة مع أن مادة كل واحد من الأفلاك مخصوصة به. ويمكن الاعتذار عن الأول بأن تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستثناء من قبل القابل بل من الأسباب العمالة فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة، وعن الثاني بأن تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أن لها

(١) بل تركهم أكثر من مراعاتهم إياها - سرور.

تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن المور لأن المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس إلا إيهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادئ فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى ، فالحق^١ إن تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها القورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل وبسبب من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادئ لفصول حقيقية ذاتية ، فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحواً من الوحدة الجنسية باعتبار^(١) والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لاشيء .

فصل (١٩)

في حال شوق الهيولى الى الصورة

إن هذا مما أثبتته القدماء من الحكماء على ما حكى عنهم ، وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أن مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ، ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب ، وتنقية ضمائرهم من الكدورات المكدرة للمقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم ، وتصيقلت مرآتهم ، واحتذت بها شطراً لمعق ، وظهرت لها جليلة الحال ثم أشاروا إلى نبذ عنها حسب ما وجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أن من تأخر عنهم من لدن تعريف الحكمة وتغيير المنهج في اكتسابها ، و عدم الدخول في البيوت

(١) أي باعتبار الجنس الاقصى الأخوذ منها وهو الاعتبار الا بشرطى يوماً باعتبار ذاتها فهي واحدة شخصية كيف وهي مصلحة للهوية في الاقلبات والاحتالات أو معنى قولهم ان الهيولى وحدتها وحدة جنسية إلهية انها قوة محضة تتخذ بكل صورة أو ان لها مراتب لاثنائي وحدتها الشخصية ولذا يقال ان ماء الصحنين من ماء الجرة لامن ماء البحر لان حفظا مرتبة مبنية في الاول دون الثاني - سره .

من أبوابها ، و مزجها بفنون من الخطابة والوعظ ، وشوقها بأعراض النفس ومحبتها الرياسة وطلب الدنيا إلى يومئذ هداية دحوق ذلك ، ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق ، وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء انفسهم حين يقل هذا المطلب من أولئك العظماء ، وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفعالهم وعقولهم مع صفاتها وتجربتها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المبحكين في لدات هذا العالم والطالبين لشهواته وأما الذي ذكره في القدر فيه فهو إن هذا الشوق الذي أثبتته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانياً أو طبعياً والأول ظاهر البطلان ، والثاني أيضاً باطل لأن الشوق لا يخلو إما أن يكون صورة معينة أو إلى مطلق القدرة ، والأول باطل لإلا لكانت العادة متحركة بطوائفها إلى تلك الصورة فكان ماعدادها حاصلة بالقسر هذا خلف ، والثاني أيضاً باطل لأن العادة لا تخلو من صورة على ما سيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا : فثبت إن هذا الكلام بعيد عن التحصيل .

إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذاً من تهريب وتحصيل : كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشعاع حيث قال : وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأشياء وتشبيه الصورة بالذكري وهذا شيء لست أفهمه ، أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى ، وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في عينه الطبيعي فهذا أيضاً بعيد عنها ، ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصور لو كان هناك خلو من الصور كلها أو ملال صورة فارتته (تنهال) أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعاً ، وكان لها أن يتحرك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأبن إن كان فيها قوة محرركة (١) وليست خالية عن الصور كلها ولا يلقى بها الملل للصورة الحاصلة (١) لم لا يجوز أن يكون الحركة ذاتية لها بناءً على جواز الحركة الجوهرية سرده .

فتعمل في تقضها ورفضها ، فإن حصول هذه الصورة إن كان موجياً للأمل للنفس حصولها وجب أن لا يشاق إليها وإن كان لمدى طال فيكون الشوق عارضاً لها بعد حين لأمرأ في جوهرها ويكون هناك سبب يوجهه ، ولا يجوز أيضاً أن يكون غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال ، والمحال ربما ظن أنه ينساق إليه الاشتياق النفساني ، وأما الاشتياق التسخيري فإنه يكون إلى غاية في الطبيعة المكمل والغايات الطبيعية غير محالة ، ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهوى إلى الصورة وإنما يأتيها الصورة الطارئة من سبب يعلل صورتها الموجودة لأنها يكتسبها بحركتها ، ولولم يجعلوا هذا الشوق ^(١) إلى الصورة المقومة التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر ، فكيف وقد جعلوا ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة فمن هذه الأشياء تعسر على فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون مخبري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه ، ولو كان بدل الهوى بالإطلاق هوى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي أنبأت نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه ، وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة ، وأما على الإطلاق فمتألمة أفهمه ، هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام .

وإني لأجل معاضتي على التأديب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم ، وأساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم أشباه آباء الروحانية وأجداد العقلائية من العقول

(١) التراجع ليس في خصوص الشوق الخبير فيه التقدير بوجه بل في المشتق الأهم من الشوق فالشوق يستلزم المشتق والشوق فالنافي لا بد أن يخفى كليهما بهذا البيان من الشيخ لا ينشأ المشتق لانه بجامع الوجودان كما قالوا الأول علق لنا من القول الفارقة عشاق الهوى فلو قلنا الهوى عاشقة للصورة لا بطرده مقالته الشيخ والدليل على ذلك أن الشيخ في الرسالة المشقة استعمل لفظ الشوق والصنف قد مره أتت التهاكت بهنا - مره .

للقادسة والنموس العالمة لست أجيد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف
 مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشاطين العقلية والمثالية ورفع شأنه في
 الدرجتين العلمية والعملية بالمعجز من دركه والعصر في معرفته ، هل كنت رأيت
 السكوت عما سكنت عنه أولى وأحقّ بالاعتراف بالمعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره
 أخرى وأيق ، وإن كان ذلك الأمر واضحاً عندي منقحاً لدي حتى أقترح على بعض
 إخواني في الدين وأصحابي في ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذي أثبتته
 أفأختم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهولاني ، وأكشف
 فناع الإجمال عما أشاروا إليه ، واستخرج كنوز الرموز فيما ترووه ، وأفضل ما أجملوه
 وأظهر ما كتموه من التوفيق الطبيعي في القوة المادية فالزمني إسعافه لشدة اقتراحه
 وألجأني في انجاح طلبته لقوة ارتياحه

فأقول : ومن الله التأييد والتشديد إنه قد مضى منافي الفصول المتقدمة أصول
 لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تبييناً وتأصيلاً .

فالاول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم
 ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون ، وأن ليس الاختلاف بين أفراد ومراتبه
 بتمام الدات والحقيقة أو بأحور فصلية أو عرضية بل بتقدم وتأخر ، وكمال ونقص
 وشدة وضعف ، وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأن
 حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره ، بدء لائر الكمالات الوجودية ، فإذا قوي
 الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعف .

والأصل الثاني إن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك
 العاهية على الاستتباع ، وإن المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو
 نحو وجوده ، وأما المسمى بالماهية فهي إما توجد في الواقع وتصدر عن الملة لالذاتها
 بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات من السبب والاتحاد بين العاهية والوجود

على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي ، فإن ماهية كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني النوفي .

والأصل الثالث إن الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه ، وأما الآفات والمعاملات التي يترآى في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود ، وإما أنها يرجع إلى التصادم بين نحويين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التناقض والتحام والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجهه من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كونه واحد منهما موجوداً بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية يضيّق ويقتصر عن اشتماله على الآخر أو احاطته به أو اتحادهما معه أو قوله عليه ، وهذا التناقض والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه ، وإن أضيق الأشياء وجوداً هي الأبعاد والمقادير لقصر ردا وجودها عن الفسحة إلا في حتمين بوضيعة من الانبساط والتمادي الأعلى مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تنافي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضاً عند أهل التحقيق ، ولأنها أيضاً من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعضها بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته والمقدارية وكميته الاتصالية ، فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منفع الفيض والجود هو أن يتفارق كل من أبعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لعاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الأجزال عن الأجزاء ، ويغيب الكل عن الكل ، ولهذا

يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ، ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر ، إذ العلم عبارة عن حضور شيء وعند شيء ، فما لاحضور عنده شيء ؛ لا علم له بذلك الشيء ، فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه . وريادة الجهل وما يصحبه ، فعالمية المقاديريات والتكيمات على نسبة وجودها ثم أضعف المقادير والمتصلات وجوداً غير انقار منها كالزمان والحركة حيث لا يسمها الاجتماع في آن واحد من الزمان ، كما لا يسع للفار منها الاجتماع في حد واحد من المكان ، وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبينه وتحقيقه ، ولعلنا نرجع إليه في ستأتف القول بزيادة توسيح وتنميم إسماء الغرض ، فالغرض هاهنا أن تذكر أن الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الإطلاق كما مر سابقاً ، فالوجود لما كان خيراً حقيقياً فإذا صادفه شيء حمظه وأمسكه عشقاً ، وإذا فقدته طلبه شوقاً .

والأصل الرابع إن معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه ، فإن العدم لأمر متارأساً لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمععدم الممض والطلب للمجهول المطلق مستحيل ، وكذا الواجد لأمر متارأساً لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل ، فالواجب سبحانه إذ هو من فسيلة الوجود في غاية التمام ، وهو يرى من أسحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات ، فمحال أن يلحقه تشوق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به أن يشتاق إليه ويحبه كل من سواه ، وكذا العقول الفعالة لكونها مقطوعة على كمالاتها ، مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كل منها ، مائلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجمالها ، مغترفة من بحر الخير والوجود ومنع القيض والحدود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس متاير بدعا فضيلة وكرامة ، بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها إلى السوافل ، ورشعات فائضة منها على الأواني من غير التفات

وغرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات ، فلا يتصف هي أيضاً بالتشوق إلى مادونها بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل ، مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ، ولا اتصالها به وهوام استمراقها في المصعد الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضاً إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانيّة بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحر من أنحاء ملاحظة العقل إياها ، مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها ، وذلك لأجل قصور وجوداتها وتقصا هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفسد على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الأحدي ، فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكبورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية بأمّا غير هاتين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوساً فلكية أو صوراً سماوية ^(١) أو طبائع نوعية عنصرية أو جواهر امتدادية أو هيولى حجمية فإن جميعها بما يستصحبها قوة وشوق إلى تمام أو كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى إسماء الله تعالى ، وقد علم من ذي قبل هي مبحث الغايات شوق المتحرّكات ليتضح أن جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا الممدع القديم .

وإذا تمهّدت ^(٢) هذه الأركان والأصول وتقرّرت هذه لدعاوي التي بمصا

(١) الصواب جمعها أو غوساً عنصرية من الأس والعرو لعله سقط من نص نسخ - سدر .

(٢) ويمكن تقرير شوق الهيولى بوجه آخر وهو أنه يحكم قوله تعالى إسماء ربوا فثم وجه

الله ظهر وجهه في عرش الغل وعرش الهيولى وسماو من وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد الذي هو الكل من مشية الله ومحبة التكوينية للأشياء المنطوية فيها مشيتها ومحبته لا محسبها وإداره أمسها وتلك المشية والمحبّة في كل معنى ومحبوب نسخ واحد والتدبرت في الظهور لا غير - سدر .

بيئة وبعضها مبيّنة في سواق الفصول فنقول : أما اثبات الشوق في الهيولى الأولى فلأن لها مرتبة من الوجود وحفظاً من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المثانين ، وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة ، لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء القائمة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالتويدة في الوجود ، واتحاد الجنس بالفصل في الماهية ، وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى^(١) إن سنخ الوجود واحد ، ومتحد مع العلم والإرادة والقوة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق واينما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاً على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها مطالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات تولم يحصل له تمامه يكون مشتقاً إلى حصول ما يفقد منه شوقاً ، وإما يحاذي ذلك المفقود ويطلبه ، وطالبا لتتميم ما يرد فيه بعصو ذلك التمام، فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله وينتميه من التويرة الطبيعية المعثلة إياها نوعاً خاصاً من الأنواع الطبيعية ، ولست أقول إن شدة الوجود بزيادة الكمال أو عدما (عدمه) في المشتاق إليه، فالشوق في الهيولى وإن لم يتقو

(١) لأجزله ولا جزئيت وما به الامتياز في مراتبه بين ما به الاشتراك فالوجود الذي في الهيولى بماه وجود وسامو بصير موضوع الإلهي من الوجود الذي في ذات الشعور هو عشق حقيقي وشوق حقيقي لا غريب في فكنا في الهيولى لكن الوجود في الهيولى ضيف لكونه قوة للوجود والقوة وجودان تمحيا إلى الدم المطلق كمال الظل بدار تراه مع الظلمة البحتة فكنا المشق والشوق .

ان قلت: ذلك المشق لوجود الهيولى لا لنفسها .

قلت: بحكم كل ممكن زوج تركيبي لكل ممكن ذات مادية هي وجوده وذات ظلمائية هي ماهيته وبحكم القسمة الثانية ذاته الوجودية هي الأصل فتتوّه الهيولى بالوجود فلن قلت ذلك الوجود عشق بنفسه معتق وان قلت انه عشق بالصورة صدقت ولن قلت انه عشق باللبه الاول في وعاء وجودها صدقت بحكم ان سنخ الوجود واحد وبحكم ان من شيء لا يسع جسمه سره .

فيها شعوراً حسب ما يشاق اليه من الكمالات كـ "صواب" لها نفعاً صاعداً من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسماة ، لكن الغرض بالاعتبار الأول من جهة أن شعورها إنما هو قوة الشعور بالأمور لافعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية ، لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بأرواها يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبارها غايات لوجود الهيولي ومكملات لنقصاناتها ، هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول (١) هو أن يقال حسب ما ذهبنا إليه إن الهيولي لما كان حاصلة من جهة القصور الإمكان في الجواهر المجردة ، وخصوصاً في الجواهر النسانية إن لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وإن كانت في أزمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد ، وإن تلك الكمالات لكونها وجودية من سبب ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات القورية واستعداد حصولها وإن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالي شيء ماله شعور ضعيف يستدعي شوقاً إلى ذلك الأمر بزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع

(١) هذا وجه وجه وحاصله ان الهيولي شأت من جهة قصور العوس والطابع التي هي السلسلة ، لتولية نظير ما سبق ان الامكان الاستعدادي التي هي الهيولي شأت من لا مكان الداعي الذي كل في الفعل الفاعل فكذلك الاسكان الذاتي صفة النفوس والطابع والذرية في العلم الجمع كذلك الهيولي وامكانها الاستعدادي صفة العوس والطابع الرماية في عالم العرق ، وبذلك القوى والاستعدادات التعاقبة والحركات المتمثلة التي هي أشواقها وطلباتها المشوبة بالفقدان من وجه وبالوجدان من وجه فيها لاجل اقترانها بالهيولي ولولا الهيولي لما استتمت قوة واستعداد في شيء نحو كمال ولما استقامت طلبات هي الحركات طيمية كانت الطلبات أو عناية لان الحركة أمرين مراعاة القوة ومعوضة الفعل وجهات القوة والاستعداد في أية ملادة تحففت شعب الهيولي ألا ترى ان الصور الذاتية حيث كانت هزينة عن الهيولي لا قبل العمل والاممال ولا لامتزاج والاندواج والترقي الى الله التمثال كفا في الهيولي المصرية ولا قبل الحركة والنشوق الى الحق الدائم كما في الهيولي الطليكية مظهر ان الهيولي جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتقات كما يأتي فكيف لا شوق لما هو من الشوق - سوره .

والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط ، فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها إلى استكمالها الثانوية ليجبر تقماناتها الأولية طلباً للرجوع إلى المنبع الذي ابتدئت منه ، فهي إنما يكون حيثية تشوقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولى لكن من جهد اقترانها بذلك لا بالذات .

وأما الجواب عما ذكره الشيخ والتحلي عما أورد من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول . أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق ، فإن المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمراً عديماً بحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية نافذة مبهمة في غاية الإبهام ، لكنها يصلح للتحقق والتعيين بحسب ما يحتملها ويعينها من الصور الجسمية والنباتية والحيوانية التي شأنها تفريق وجود الهيولى محصلة ، وتحصل نوعيتها متفردة ، فهي إذن باعتبار تعاملاتها النفسانية الحيوانية يكون لها شواقي نفسانية إلى كمالات يليق بالفوس سواء كانت فلكية لوعنصرية مجرّدة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانية النباتية يكون لها شواقي نباتية إلى كمالات نباتية كالغذّي والتوليد ، وباعتبار تعاملاتها الطبيعية يكون لها شواقي طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع ولتحيز في الأحياء إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللابئة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمرتببة .

وأما قوله وأما الشوق التسخيري إلى آخره

فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات (١) المقدمة الممنوعة .

وأما قوله . ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقاً إلى الصور لو كان هناك خلوص من الصور كلها .

فنقول : قد ظهر مما ذكرناه إن للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شواقياً

(١) أي اثبات معبأ على حذف المضاف بقرينة لفظ المتنوعة أو على الاكتفاء بالوصف الصواني أو اعتماداً على أن إثبات المقدمة السوطة ليس على السامع بل على السائل وهو الشيخ وهذا ظاهر - سره .

إلى الأشياء ، وما ادعى أن لها شوقاً إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من
 الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلّا إما لم يعمل بعد من الأمور التي يمكن
 حصولها ، فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما خلّوها في ذاتها عن
 صورة ، وإذا تعلقت بصورة فبحسب اعتبار تعلّقها الخارجى بتلك الصورة المكتملة
 لها نوعاً لها رسلوة الحمينان ، وغناً وعدم تشوق ، بل الشوق حاصل لها عند تنوّعها
 وتعلّقها بتلك الصورة إلى ما يزهد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن
 كلّ صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الاقتدار إلى كافة الصور ، بل إنما
 كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور ، كما مرّة
 لا تكفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكمة ودغدغة إلى رجل
 بعد رجل مادامت هي هي ، كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوّفها
 إلى التلبس بها والاستكمال لأرونها ، فكذلك صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد من
 نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الإمكان بازائها من الكمالات والخبرات المير
 المتناهية لم يخرج به من القوة إلى الفعل إلا قدر متناه ، وهكذا تترقى في الاستعدادات
 بعدسّول الكمالات الاضافية وفيما من الخبرات النسبية ، ويكون بحسبها التشوق المناسب
 لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسى على مراتبه ، والكمال العقلي على مراتبه
 إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأفضى والصورة بلا شوب مادة ، والفعلية بلا قوة
 والخير بلا شر ، والوجود بلا عدم ، فيقف عنده المركات ، ويسكن لديه الاضطرابات
 وتطمئن به الانزعاجات ، وينقطع له الأشواق ويتم فيه الخيرات .

وأما قوله ، ولا يليق بها الملل للصور الحاصلة الى آخره .

فنقول فيه : المحتار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوّفها إما
 لأجل الخلو عن الصور كلّها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو
 عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها .

وأما قوله : ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولي تتحرك إلى الصور وإنما يأتيها الصور الطارئة إلى آخره .

ففيه أن جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر ، وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة ، فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك إلى الصورة أي صورة ما وجدت فإذا وجدت فسيبيلها أن تبقى وتدوم ، لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أي يكون مادة الجميع فثابتاً أن يوجد لها هذه الصورة وضدها ، فكان لكل منهما حق واستيهال ، فالذي لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجوداً آخر منادياً للوجود الذي لها وإذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلى مدة ، وتوفية تلك إلى مدة من الواجب الحق تعالى الموفى لكل ذي حق حقه ، والمعطى لكل قابل يستحقه ، فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك ، فإنه ليس وجود إحداهما وبقاءها أولى من وجود الأخرى وبقاءها ، وبالجمله تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين العورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى ، ولما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معاً في وقت واحد لم ضرورة أن يعطى لها ويتصل بها أحياناً هذا الخد وأحياناً ذلك الخد ، ويعاقب كل منهما الآخر ، إذ عند كل واحد منهما حقاً من مادة الآخر وبالعكس ، فالمعدل في ذلك أن يوجد مادة هذا لذلك ومادة ذلك لهذا ، فهذا حال تشوق الهيولي بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما وأما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفائدة لكمالها الأنم وهكذا إلى غاية وكمال وصورة لأتم منها .

ثم أعلم أن اللاشوائ الحاملة في الممكنات القاصرة النوات الساقطة الوجودات ، عن الكمال الزام والخير الأسمى سلسلتين ^(١) عرضية وطولية ، فما ذكرناه

(١) أعلم أن الماد جسمائياً كان أوروبائياً إنما يشير القول به عند الحكماء الإلهيين *

من تشويق الهولي إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتخاية ، وهي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العصرية ، وما ذكرناه (١) ثانياً من تشوقها إلى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية التي يكون كل تالية منها غاية وثمره للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلائمة من غير تصاد وتعاقد بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق ما يعقبها ، وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علّة غائية للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا إلى حد ، ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية أخرى عدم الغاية (٢) وعدم الشوق الذاتي لما ينافي مبحث الغاية وجه حلّه ، فقد تشعشع وتبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهولي إلى الصور الطبيعية التي هي خيرات إضافية ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأنم بل طهر إن جنة الإشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات

١- لقول بهائين السلسلين : مدونهما لا يستقيم أمر المعد والآخر بزعيمهم فكل من خال بواحدة منهما فقط أعى السلسلة العرقية التي لا نهاية لها لم يتسرله القول بالشاء الآخر بربها ما اللهم إلا بالتعبد الصرف من ربه .

(١) وهو قوله وامام حيث تحصلها النوع فتشوقها وكذا قوله فيما سبق وهكذا يترقى في الاستعدادات لحصول الكمالات إلى قوله وينته به الخيرات ثم انسيجيء في مرحلة العقل والحقول تغلغ الشخ ان الخيرات على كثرتها لا تغلغ عن قسمين : احدهما على ميل الخلق واللس كما هي الاعلايات والاستعدادات و ثانياً على سبيل الاستكمال وهو ليس بعد لس كمبرودة العبي وجلائم نفساً قسمة ثم خلا إلى ما شاء الله تعالى وظاهر ان تاي ما ذكره المصنف قدس من التاي (س) ده .

(٢) ما في هذا الاعتراس هو امتناع اجتماع القول بالمعاد وثناء الاخرة مع القول بملءاب السلسلة العرقية وسلسلة المعدات لا إلى النهاية للروم عدمها غاية والاخرة من كون كل غاية ذات غاية وعابتها هكذا لا إلى النهاية ومحصل الجواب هو انيات العاية وثناء الاخرة بحسب اعتبار الضول والسلسلة الطولية المضطعة فافهم ان من النواصير الالهية من ربه .

إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد، فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود، فحيث لا فقد لا شوق، والفقْد إذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق أيضاً، وجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما عمت مراراً إنما هي الهوى الأولى في كل شيء كما ادعينا، وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهوى المباهة المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

ثم إنَّ المعجب إنَّ الشيخ ممن أثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهوى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاناً عامّاً على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها أورد بياناً خاصّاً بالبساتط المير الحية في كونها متشوّقة، فقال إنَّ كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلّى عنه ألبنة وهو سبب له (٢) في وجوده، فأما الهوى فلديمومية نزوعها (نزاعها خ ل) إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورتها بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق، إذ من الحق إنَّ كل واحد من الهويات باقربط معده من العدم

(١) إذ بالعشق يسلك كل موجود ما حصل له من الكمال الأول والثاني ويطلب ما بعد من الكمالات الثانية بوظائف النفس وأولات الشهور ينحط ويتق بالشوق والعرف لكن لعرف أيضاً خادم الشوق لأن الهرب عن السوى لمحافظة المشوق الذي هو غفد لكل موجود عشق ذاته وباطن ذاته، والفعل عاشق ومعشوق لذاته وعشق قائم بذاته كما إن ذاته التي هي لوجود المعارف ارادة قائمة بذاتها كما انه علم قائم بذاته ادلا موضوع ولا مادة ولو معنى العمق مع هي كلها رائدة على ذاته التي هي معانيها واما الواجب تعالى فكما لا مادة له بالمعنى الاعمال ماهية له ولذا قال المعلم الثاني لا بد أن يكون في العلوم علم بالذات وفي الارادات رادة بالذات حتى تكون في شيء لا بالذات فظهر ان الشوق والعشق هم الملك المتأثر والمملك المقرب له وكل بالعالم بل قبل اذ انهم العشق فهو الله تعالى - سره -

العدم المطلق قاله بولي منفر للعدم المطلق ، ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لمية ذلك ، قاله بولي كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمة بالكتم ، فقد تقرر إن في الهولي عشقاً غريزياً هذا كلامه في تلك الرسالة .

(فصل ٢٠)

في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة

أما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم العادة ، وهي على الأول عرض ، وعلى الثاني جوهر وصورة بصطلاح آخر ، كما علمت من أن الصورة ليست علة صورية للمادة لأنها ليست جزء من العادة بل هي علة فاعلية للمادة ، وعلمت أيضاً أن للصورة عدة معانٍ آخر ، (١) وقد نهناك على أن الكل مما اشتركت في معنى وحشية واحدة هي جهة المحسول والعملية والوجود ، كما أن معاني العنصر جميعاً انفقت في معنى انقوة والاستعداد والشوق والحاجة ، وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو إن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص ، فالعام ذات والخاص مفهوم الذات والأخص المفهوم الذي هو المبدء الأول للتحريك والتسكين

(١) وهذا مبدلث لا يعني الاشتراك للمعنى بحسب نظر العرو لا يشت اشتراكاً متوياً من نظر للمعنى شيع صدق المفهوم كيمما كان بواأما النظر الفنى فاسا يشع الاحكام الذاتية فلو صدق مفهوم على شيئين يختص كل منهما باحكام حمية خاصة كان المفهوم المذكور بحسب نظر ابع الباحث مشتركاً لعطائياً بهما لا متوياً كما براه للمعنى مثلا الصورة بمعنى موضوع العرس من الجوهر وله أحكام خاصة به والصورة بمعنى مفهوم المادة ليست داخلية تحت الجوهر والالكاات نوعاً ولها أحكام خاصة به تقسيم الجوهر الى الصورة الحسية والهولي والجسم والعنصر والعمل سيجي معاً وكذا الصورة بمعنى العرس لها حقيقة أخرى غير المبيين السامعين فالصورة مشتركة لعملاً بين ما بهما وان جسمها معنى التحصيل بالعمل وعلى هذا القياس الصور وغيره - مأمده .

لألا بالعرض ولا بالقسر، فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعي (١) للإشتم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان . وأما الصورة فكما علمت هي الجبره التي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الدات وغيرها بالاعتبار ، لأن العنصر البسيط كالماء مثلاً جزءه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدءاً للأثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة . وأما المركبات فإنها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدء القياس بحسب فطرة ثانية ، فلا جرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبيعتها .

فإن قلت : إذا كان لابد من الصورة الأخرى للمركب فالمعلوم إما أن يكون هو المجموع أو كل منهما أو الواحد لا غير .

قلت : ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال : الأجسام المركبة لا ينحصر هوياتها بالقوة المحركة لها إلى جهة واحدة وإن كان لابد وأن يكون هي ماهي من تلك القوى، فكانت تلك القوة جزءاً من صورتها يجتمع منه هذه معان فينحصر كالإنسانية ، فإنها يتضمن القوى الطبيعية والنباتية والنفسانية ، وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقومة تأثير في التقويم ، وذلك لأننا لو فرضنا عدداً مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوماً وغير مقوم وهذا خلف ، وإما أن يكون المستقل إحداها فقط فلا يكون لأخرى صورة ، وإما أن لا استقلال لإحداها بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع ، والمجموع بهذا الاعتراض واحد فالصور المقومة شيء واحد

(١) فإنه كما مر في أول الكتاب في بعض الأماكن يطلق عليها من باب التسمية لاسيما باب

تحقق التدرج المشترك في كل واحد واحد منهم ومثل لبيد في واحد من السودان بالأسود - سدد -

على أن ذلك يستحيل أيضاً لأن كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكذلك واحد منها وحده عارض للمادة غير مقدم لها ، فيكون المادة مقومة له فيكون سابقاً عليه ، فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه ، فلو تقوم المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول بقي أحد القسمين الآخرين لكن المستلزم (١) عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني ، وإن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكن على التقديم والتأخير ، والظاهر أن هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وأما نحن فالمستلزم عندنا (٢) هو القسم الثالث أي كون المقوم (٣) هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولاً كما حققناه في مباحث الكليات .

فإن قلت : هذا أيضاً باطل لأن النفس الناطقة من مقومات الإنسان ، فلو لم يكن

(١) التي قوله هو القسم الثاني أي أول القسمين الآخرين في الترتيب الذي في السؤال وهو الأول من الأقسام في الاستدلال على إبطال منصب الشيخ .

(٢) هذا بظاهره لا يلائم ما يصفه به في مباحث القوة والعمل من الحركة الجوهرية وإن عروض الصور لموادها وتقويمها أنها هي بالحركة الاشتدادية بعو اللبس بعد اللبس دون الخلع واللبس ولازمه كون الفعلية الساخنة بعلينها مادة مقومة للفعلية اللاحقة وإبقاء الفعلية من الفعلية أنها هي في العرض دون الطول فإن فعلية المادة الثانية أساهي بالنسبة إلى المادة الأولى وهي حينها قوة بالنسبة إلى الصورة اللاحقة هي من حيث أنها صورة ذات تعصيل وتتام وإكثات من حيث أنها مادة ذات أبعاد وإطلاقاً فالفضليات السادة باقية بينها غير أنها مذكاة في فعلية الصورة الأخيرة ولعل فعلها هذا ومن الممكن إرجاع كل من الأقوال الثلاثة إلى هذا المعنى .

(٣) وهو الصورة الأخيرة الواحدة وحيدة جمعية لأعدادها يشتمل بوحدتها على جميعها وكون الوافق بمنزلة الفروع أو الشرائط أنها عند أخذها تمت الكثرة أدناه أعلى الحركة الجوهرية وإن التغير استكمالاً كلياً مراتب صوراً واحدة سيالة تبديل ذاتها من أولى إلى ثانية ومن ثالثة وهكذا مع أصل محفوظ وسع يلق كما ذكره في أوائل سفر النفس إن النفس المدبرة للبدن واحدة متصلة بلاكون وتغاسفي الحركة الاستكمالية ولا تعطيل في السوابق ولا تقويس في العاقل الطبيعي فهنا هو معنى الواحد عنده لا ما يفهمه غيره من الواحد - س - به .

للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت أعراضاً وهي جواهر فيلزم أولاً أن يكون الواحد بالتنوع جوهرًا وعرضًا ، وثانيًا أن يكون صور المسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان ، فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلفه .

قلت . هذا عقدة نحل بالأصول (١) التي سلفت منا فقد كثر ليظهر لك جليلة الحال ، ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا لشيء واحد بعينه ، ولا استحالة في كونه جوهرًا بالشيء وعرضًا لآخر ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضًا الفرق بين الجوهر والجوهرى ، وكذا العرض والعرضى ، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرًا بالمقايضة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض ، وأما كون الشيء جوهرًا فهو من باب المضاف ، والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف أصافتها باختلاف ما يقاس إليه فصور المسائط مقومة للمسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خواص النفس الحيوانية وروعيها الخارجة عن حقيقة النفس ، ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره ، وتذكر أيضًا إن كون حد الشيء و شرح ذاته مشتعلًا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود وداته إذ ربما يكون (٢) للحد زيادة على المحدود ، وسيجيء أيضًا الفرق

(١) لأن أسس الناطقة التي هي معومة لانتهاير القوى المتقدمة فتعويها تعويها والقوى ملائمة من النفس وطهورات منها وكلها مطويعها والتعويهم عباراته هاها التحصيل والتكميل كما يقال: الصورة مقومة للهيولى - سده .
(٢) الأولى أن يقال ذكر الأجاس والفصول في تحديد الإنسان بالجواهر القابل للامداد النامي الحساس المتحرك بالإرادة الناطق ليس من زيادة الحد على المحدود وليس من باب ذكره

بين علة وجود الشيء وعلة شئيته والعجب إنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأن كلاً من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية ؛ فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كل منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالعمل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كل ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة .

فصل (٢١)

في الغاية وما قبل فيها

أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى ، وقد يكون شيئاً آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالعلبة ، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتعامات الحركات التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئاً لرضا فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والذابل وإن كان الفرع بذلك الرضا أيضاً غاية الآخرين ، وهذا مجمل يحتاج إلى التعميل .

فصل (٢٢)

في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعيب والجزأ

قالوا : إن الشيء يكون معلولاً في شئيته ويكون معلولاً في وجوده ، فالمادة والصورة علتان لشئيه المعلوم والفاعل والغاية علتان لوجوده ، ولا خلاف لأحد في أن كل مركب له مادة وصورة وفاعل بؤاً ما أن لكل معلول فلو وجوده علة غائية فيه شئ فإن من المعلوم ما هو عيب لا غاية فيه ، ومنه ما هو اتفاق بؤونه ما هو صادر

به الشرائط والفروع بل من باب ذكر الاجزاء والاعمال والصور حين أخلف مراتبه بشرط لا وان لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط ما هي النظر الثاني وجود سيطلق في الاول - سره .

عن المختار بلا داع ومرجح ، ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية ، كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداءً لكان الجميع أوساطاً فلا ابتداء لها ، وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الملكية والنتائج المترادفة للقياسات إذا كانت غير متناهية ، فلنورد بيان هذه الأمور في مباحث :

المبحث الأول

في المبحث واليات غاية ماله

اعلم أن كل حركة إرادية فلها مبادىء مرتبة فالسبب القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في صلة العضو ، والذي قبله هو الإرادة المستتة بالإجماع ، والذي قبل الإجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل ، وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صوراً متوافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق ، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال ، كما ستوضح لك من ذي قبل انشاء الله تعالى من أن تصور النظام الأعلى حلة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الإجماع وتحقق الإجماع خدسته القوة المحركة التي في الأعضاء ، فقد ثبت إن الحركات الإرادية تتم بسبب المذكورة فربما كانت الصورة المرتمية في القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي إليه الحركة كالإنسان إذا اضجر من موضع فتعجل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتتحرك نحوه وانتهت حركته إليه ، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً ، ففي الأول يكون نفس من أُنشئت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة ، وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلًا بعد ما انقوت إليه الحركة ، وربما ^(١) يكون نفس الحركة غاية المتحرك ، فقد تبين أن غاية

(١) أي بالسبب إلى حركة أخرى كما يتحرك زيد من مسكه إلى بيت الرياضة للربذة

الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدء القريب للحركة التي يكون في عصلة الحيوان لا غاية له ^(١) غيرها ، بخلاف المبادي قبله إنزهما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت ، فان اتفق أن يتطابق المبدء القريب الأقرب والمبدءان اللذان قبله أعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل ^(٢) والعكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية ، وإذا تطابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق العكري فهو البعث ، ثم كل غاية ليست نهاية الحركة فليس مبدءاً تشوق فكري فلا يخار إما أن يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المرحس أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بالاروية كاللعب باللحية ، فيسمى العمل في الأول جزاء وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة ، وكل غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث أنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلاً ^(٣) . وإذا تقررت هذه المقدمات بالنسبة إلى الشوقية لا العاملة التي غايتها دائماً إلى الحركة كالطباع والأفعال الحركة دائماً طلباً إما طبعياً وإما ارادياً والطلب لم يكن مطلوباً فقط - سره .

(١) وذلك لأن الحركة العاملة التي غايتها دائماً إلى الحركة كالطباع والأفعال الحركة دائماً طلباً إما طبعياً وإما ارادياً والطلب لم يكن مطلوباً فقط - سره .
(٢) وذلك لأن الحركة العاملة التي غايتها دائماً إلى الحركة كالطباع والأفعال الحركة دائماً طلباً إما طبعياً وإما ارادياً والطلب لم يكن مطلوباً فقط - سره .
(٣) وذلك لأن الحركة العاملة التي غايتها دائماً إلى الحركة كالطباع والأفعال الحركة دائماً طلباً إما طبعياً وإما ارادياً والطلب لم يكن مطلوباً فقط - سره .

(٢) وفي الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمة أو وهي معنى الواو والاف في التخيل البعدي عن الفكر لم يكن به وبين البعث بالمعنى الذي ذكرناه فرق كما لا يخفى ، ولعاصل أن معنى البعث في الاصطلاح أن لا يكون هناك مبدء فاعلي فكري فلا غاية فكرية ويكون ما انتهت إليه الحركة التي هي غاية دائماً للعاملة غاية التخيل والشوقية ، ثم إذا لم يتطابق العاملة والشوقية التخيلية في الغاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة بل لكل غاية غير ما للآخرى بمعالم تكرر عليه فكرية كما في البعث فلا يخلو ما أن يكون التخيل وحده - سره .

(٣) لا تعني هذا الاصطلاح ولو سمي بالقياس إليها الغيبة لكان أولى إذا لم يخلو عدم وجوده - سره .

فقد علم أن^١ العت غاية القوة الخيالية على التفعيل المذخور والشرائط المميسة
 فقول الفائل إن^٢ العبت من دون غاية ألبتة أو من دون غاية هي خير أو مفضونة خيراً
 غير صحيح ، فإن^٣ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى حاليس مبدأ له بل
 بالقياس إلى ما هو مسد له ، ففي العبت ليس مبدأ فكري ألبتة فليست فيه غاية فكرية
 وأما المبادي الآخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً
 بالقياس إليه ، فإن^٤ كل فعل نفساني فاشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك استحيل
 ثابتاً بل يكون زائلاً فلم يبق الشعور به ، فإن^٥ التخييل غير الشعور . ولو كان
 لكل شعور شعور به مذهب إلى غير النهاية ثم إن^٦ لا نبعث الشوق من السائم والساهي
 وكذا ممن يلعب بلعبته مثلاً علة لاسحالة إماماعة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال
 إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذات من
 أسباب جرئية لايه مكن ضبطها ، والمادة لذينة ، والانتقال عن الملول لذيد ، والحرص
 على الفعل الجود لذيد كل ذلك مذهب القوى الحيوانية واللذة غير حسي أو تخيلي فهي
 خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان ، وظني بحسب الخير الإنساني ، فليس هذا العمل
 خالياً عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

المبحث الثاني

في الاتفاق

زعم ذي مقرطيس أن^١ وجود العالم إنما يكون بالاتفاق وذلك لأن^٢ مبادي العالم
 أجرام صغار لا يتجزئ لصلابتها ، وهي مبثوثة في خلل غير متناه ، وهي متشاكلة
 الطباع^(١) مختلفة الأشكال الدائمة الحركة ، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت

(١) إمامتشاكل الطباع فهو مسلم عند ذي مقرطيس ومبرهن عليه أيضاً لا تخلق الاجرام
 في مجرد الجسمية أي قبول الصطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ، وليس قول الجسمية عليها
 من باب الاشتراك النقطي ، ولان باب اتحاد المفهوم واختلاف العقائق الصدوقة بامام اختلاف

على حياة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه^(١) زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما ابن ابي قلس^(٢) فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت حياة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي ، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق ، وله في ذلك حجة :

منها إن الطبيعة لاروية لها فكيف يعمل لأجل غرض ؟

ومنها إن العساد والموت والتشوهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أن لها نظاماً لا يتغير كأضدادها ، فلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النشو والنمو لكن له كمكسه نظام لا يتغير ونهج لا يميل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من صور أن يكون مقصوداً للطبيعة فلا جرم نحكم بأن نظام النشو والنمو أيضاً بسبب ضرورة المادة بالاقصد وداعية للطبيعة ، وهذا كالمطر الذي يعلم جزئاً أنه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فطهر البحر إلى البارد فلما برد صار ماءً ثقيلاً فسر لضرورة ، فاتفق أن يقع في مصالح فيضان أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة العامة .

ومنها إن الطبيعة الواحدة تعمل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع

في الاشكال فهو لاجل على الكيفيات الملموسة والاراجام الصغار في النار مثلثات فلها رؤس حداد تمرر في الشرة ويراني حرارتها في البواقى مكسات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطة والتزمو القول بالغلاء وكل ذلك باطل - سره .

(١) لان الاطلاق والكواكب بعدما غلتا تغل أوضاعها وأشعتها هذه اسكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أي لا فاعل أو بلا غاية أو بدونها معاً - سره .

(٢) أي لم عدم ولم جرى على جعل وجود الاطلاق بالاتفاق ولا الاسطقسات لكونها ابداعية صده بل يكون المركبات من الاسطقسات صده بالاتفاق وحيثه فاعل مراده لحقوق الامور العرية والموارد الفارقة بها كما سمي بعض علماء الاسلام أيضاً عالم الكون والمصادد والاتفاقات لذلك - سره .

وتتعد الملح ، وتسود وجه التصار ويبين وجه الثوب .

فهذه جميع الفائلين بالاتفاق وقبل الخوس في الجواب تقدم كلاماً فنقول
إن الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثرى ، ولكل منهما علة ، والفرق بينهما
إن الدائم لا يعارضه معارض مالا شري قديعارضة معارض ، فالأكثرى يتم بشرط عدم
المعارض سواء كان طبيعياً أو إرادياً ، فإن الإرادة مع التشعيب وتهيئة الأعضاء للمحرك
وعدم مانع للمحرك وناقض للزميمتوا إمكان الوصول إلى المطلوب فيمن إنه يستحيل
أن لا يوصل إليه ، ومن الأمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ، وما لا يحصل
على الأقل كوجوده أصبح زائداً ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال
لوجودهما إنه ^(١) اتفاقي ، والباقيان ^(٢) فديكونان باعتبارهما واجباً وذلك مثل
أن يشترط إن المادة في تكون كف الجنين فسلكت عن المصروف عنها إلى الأصابع
الخمسة بالقوة الفاعلة صادفت استعداداً تاماً في مادة طبيعية فيجب أن يتخلق أصبح
زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الأصبع الزائد ، ويكون ذلك من باب الدائم
بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً قليلاً بالقياس إلى سائر أفراد النوع
فإذا حقق الأمر في تكون الأمر الأقل إنه دائم بشروطه وأسبابه ، ففي سيرورة
المساوي أكثرى أو دائماً بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبه فالأمور الموجودة

(١) أي لا يقول العقل به لأن الاتفاق إما مبني على الشيء الاتفاقي لا حاصل له وإما مبني
أنه لا غاية له وكلاهما خلاف الواقع لوجود العامل والغاية إذا كان متناهما الحاجة والغاية
علة فاعلية العامل ، وأيضاً الاتفاق فيما هو غير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الدور ووجودها
دائمي وأكثرى - سرده .

(٢) والوجوب ينافي الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الإلبة زوجاً من المدة العملية
المتوقفة لجميع شرائط القول الصادقة للقوة الفاعلة بالنسبة إلى الأصبع الزائد كالأربعة بالنسبة
إلى الزوجية ، والعامل في الكلام في النيات وأما لوجود الأسباب الفاعلية لفروع منه أذ قد حقق
في موضعه أن التساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر ينتقل لم يقع ، وإذا سئل عن كل من
طرفي التقيض في مرتبة النهاية فالجواب السليبي حيث أنه في لزوم السببية للأسباب وإيجابها إياها
كيف يمتنع اتفاق - سرده .

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتشفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً كما وقع في السنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجباته فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق ، فإن عثر حافر بشر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي سافت الحافر إلى الكنز اتفاق وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب ، فقد ثبت إن الأسباب الاتفاقية حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض ، والغايات غايات بالعرض وربما يتأدى السبب الاتفاقى إلى غايته الذاتية كالحجر العابط إذا شج ثم هبط إلى منبطه الذي هو الغاية الذاتية ، وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقى كالحجر العابط إذا شج ووقف ، ففي الأول يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلاً ، فإذا تحقق ما قدمناه فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينشئ إلى طبيعة أو إرادة فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما ، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتفاق ، فالأمور الطبيعية والإرادة متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث أن الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائماً ولا أكثرية لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لادائماً ولا أكثرية إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلاً لم يُقل في ذلك الأمر إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنه لا يقال إن قعود زيد اتفق أن كال سبباً لكسوف الشمس ، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية ، فظهر إن وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها ، فما نسب إلى أنباء قلنس أو ذريح قرطيس ككّه باطل .

وأما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول إنه ليس إذا عدت الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية ، فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ، ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا يجعل جاعل حتى لو قدر^(١) كون النفس مسلمة عن اختلاف ادوائها والصوارف لكان مصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلث فإن الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفعالها على نهج واحد من غير روية .

ومما يؤيد ذلك إن نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج إلى روية أخرى .
وأيضاً إن الساعات لا شبهة في تحقق غاياتها ثم إذا صارت ملكة لم يحتاج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكتاب الماهر لا يروى في كل حرف وكذا العقود الماهر لا يتفكر في كل نقرة ، وإذا روى الكاتب في كتبه حرفاً أو لعقود في نقرة يشبه في صناعته ، فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزائق بما يعتصم به ، ومبادرة البدني حث المعنوي غير فكر ولا روية ، وأوضح منه إن القوة النفسانية إذا حركت عموماً طاهراً أو فاسداً تحركت بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك .

وفي الشبهة الثانية إن الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالها وتارة لعدم موافقة وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة ، أما الأعدام^(٢) فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها ، فالموت والفساد والذبول كل ذلك

(١) ونعم ما قيل .

أريكي كودرهه يكسوي ماش ۛ يكدلو يكفاهو يكروي باش - سده .

(٢) ولعله سطر من نسخة الأصل وأما حصول البواعث فكذلك لا يخفى ، ويمكن أن يكتب من الثانية بقوله ، وأما نظام الذبول الخللان مرشح حصول البواعث أيضاً الأعدام - سده .

ذلك المقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة ، وهاتنا سر^(١) ليس هذا
المشهد موضع بيانه ، وأما نظام الذبول فهو أيضاً متأد إلى غاية وذلك لأن له متبينين
أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ، ولكل منهما غاية
فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتفتتها على النظام ذلك
للحرارة بالذات ، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداده بعد
إمداده ، ولكن كل مدد تال يكون الاستعداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي
في علم النفس ، فيكون نقصان الإمداد سبباً لنظام الذبول بالعرض والتحليل سبباً
بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية ، ثم إن الموت وإن لم يكن
غاية بالقياس إلى بدن جرمي فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من
الحياة السرمدية ، وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر
قواها البدنية التي بسببها تستمدد لاخرة على ما يعرف في علم النفس ، وأما الزيادات
فهي كائنة لغاية ثمة ، فإن المادة إذا صلت أبعادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا
يمثلها كما علمت ، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن
بمجموعه ، ونحن لم ندع إن كل غاية لطبيعة يجب أن يكون غاية لغيرها ، وأما
ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه^(٢) أوضاع مساوية تلحقها قواهل واستعدادات
أرضية للنظام الكلي وافتتاح الخيرات ونزول البركات ، فهي أسباب إلهية لها غاية
وامة أو أكثرية في الطبيعة .

وفي الشبهة الثالثة إن القوة المحركة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى

(١) وهو ما أشرنا إليه أن في نظام الكل كل متظهم أن الكل غايات بالنسبة إلى الأسباب
التي في البدايات - سره .

(٢) أن حصل الأوضاع على الجسمانية فهي أسباب قريبة والأسباب البعيدة . إلهية النورس
المنطبعة والنفوس الكلية سيما نفس تلك الشمس وهي الحركات العاصية لسماوات والعقول
الكلية وهي الحركات الغائية لها والله تعالى في البداية والنهاية محيط بالكل والمطر غاية
بالعرض ليس لضرورة المادة - سره .

مشاكله جوهرها ، وأما سائر الإفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنما هي توابع ضرورية ، وستعلم أقسام الضروري الذي هو إحدى العايات بالمرض وقد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباز فلس ببيانات مبيّنة على المشاهدات وشواهد موضحة ، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على أنه من الرموز والتجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تنصحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعاقبته في العالم ، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة إن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّوحية شعير أنبت البسر برّأو الشعير شعيراً ، فعلم أن سيروية جرد من الأرض برّأ والآخر شعيراً لأجل أن القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة للضرورة المادة لنشأها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الأرضية بل لأن قوة في اللعبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة وإلا فليست الزيتون برّأ والبحليخ شعيراً .

ومنها إن الغايات المادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معروفة كلّها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سبباً عارضاً فيقول ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير ، وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق . وأيضاً إذا أحسننا بقمور من الطبيعة أعناها بالمناعة كما يفعل الطبيب معتقداً إنه إذا رآل العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود .

المبحث الثالث

في غايات الأفعال الاختيارية

إن من المعطلة قوماً جعلوا صدق الله تعالى خالياً عن الحكمة والمنفعة

مع أنك قد علمت أن^{*} للطبيعة غايات وأن فعل النائم الساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة
بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو
الفكرية ، متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت المنكبوت .

منها التشتت في إبطال الداعي والمرجح بأمتلة جزئية من طريقي الهارب
ورغيفي الجايح وقدحى العطشان ، ولم يعلموا أن^{*} حياء المرجح عن علمهم لا يوجب
نفيه فإن من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفية عنا كالأوضاع
الملكية والأمور العالية الإلهية^(١) ، ولم يتفطنوا إنه مع إبطال الداعي في الأفعال
وتمكن الإرادة الجرافية ينسد^(٢) باب إثبات الصانع ، فإن الطريق إلى إثباته
إن^{*} الجائز لا يستغني عن المرجح ، فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب
الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ، ولا اعتماد على
اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب تقيض النتيجة عليها ، وربما يخلق في الإنسان حالة
تربيه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجرافية التي ينسبونها إلى الله تعالى ، فهو لا
يقوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق .

ومنها ماسر من أن^{*} كون الإرادة مرجحة صفة^(٣) نفسية لها ، والصفات
النفسية ولزوم الذات لا تغفل كما لا يعمل كون العلم علماً والقدرة قدرة ، وهو أيضاً

(١) يعني أن المرجح الثاني عند الله لا له تعالى هو العاقل الحقيقي وقد مر في أو ابل
هذه التعليل ما يوضح المطلوب فتذكر - سره .

(٢) هاهنا أراد ضمير الوجود وهو ان ساد هذا الباب الترجيح بلا مرجح لا الترجيح ،
والجواب ان لترجيح مستلزم للرجح كما فرود من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع
تساويهما ان كان ترجيح آخر وهلم جراً يلزم التسلل والالزم لترجح بلا مرجح .

وأيضاً لما كانت الملة العائية علة فاعلية العاقل معه عدم المرجح الثاني لا يكون لعاقل
فاعلاً بالعمل فمن وضع العاقل يلزم دفعه - سره .

(٣) كما قال المشكلم ان سببه الى القدرة سبة الوجوب الى الامكان لكن لم يعلموا
ان الارادة سبب المرجح السابق عليها وهو التمديد بقائمة العمل موجبة لا مطلقاً - سره .

كلام لا حاصل له فإن مع تساوي (١) طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذان فإن تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساوياً لهذا الجانب .

ومنها (٢) ما سبق أيضاً من قولهم: بأن الإرادة متعققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلقت بأمر دون أمر ، وهذا كاف في اقتضائهم فإن المريد لا يريد أي شيء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الأشياء (٣) نعم إذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة متضمنة لأحدهما ، فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر ، وأقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقية .

الأول إن الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لأن تكون منطقة ، وخط لأن يكون محوراً دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع أنه كان جائزاً بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين ، وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمه أخرى وخطاً آخر لتشابه المحل .

والثاني إن لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها ، وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون غيره مع تساوي النسبة إليهما .

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة ؛ فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه .

(١) أي التساوي في الواقع والتخصيص بفرض النقص - سره .

(٢) لا يفتى أن بين هذه العجة وبين سابقتها تنافياً إذ بناء الأولى على كون الإرادة

أحدية التعلق وبناء هذه على كونها متساوية النسبة إلى الأمور - سره .

(٣) كلمة نعم وقعت موقع بل الاضراب - سره .

الرابع احساس العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوارحها

عند العقل

والجواب عن الأول إن تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة^(١) فإن الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعيينهما تعيين المحور لواقع بينهما ، فإنه لو لا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزعة لتعيين القطب والمحور . وعن الثاني إن اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلف^(٢) مبادئ العقلية وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتيمها أحسن المطامات .

ويخرج منه الجواب عن الثالث : مع أن موضع قبال الكوكب إنما حصل بالكوكب لأفلكه وإلا كان مصعاً من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبديل . وعن الرابع إن لكل جسم من "محدد وغيره طبيعة خاصة تقتضى مقداراً خاصاً لذلك الجسم فلا يمكن غيره ، والتحويل العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل السران .

ولقد رسالة^(٣) منقولة في حل هذه الإشكالات العالكية بتمهيد مقدمات

(١) من نقل الكلام إلى الموضع لتعيين الحركة فنقول : هذا رجوع إلى الوجه الثاني فلم يكن ما وجهين بل وجهاً واحداً - سره .
(٢) قد عرفت أن لكل علة خصوصية خاصة من مطلوبات الناس فذلك الخصوصية بأي من ترتيب غيره هذا لظهور في مطلوبات - سره .

(٣) لم نرنا في الرسالة ولكن كان فيها إشارة إلى ما حمله من الشواهد الربوية وغيرها من أن هذه التيمات ثابتة داخلية في حدود هوياتها وإن كانت عرضيات لما هيئتها النوعية ، فهذه كلها مفالصة من باب أحد الجزئيين مكن الكلى ، وأما لوازم للهويات وثبوت اللازم للملزم ليس محل طبيعة ، وهذا مثل ما سأل أنه لم يحل الالف مستقيمة والذات معوجة فلا ينطبق السائل أن الالف بدون الاستقامة ليست الفاء ، والذات بدون الأعوجاج ليست ذالا فإذا احسرا ههنا لم يكونا متصلين ولو جعل الحرف المطلق مورداً للسؤال فليس له وجود عليه فرفع السؤال إلى أنه لم يحل الالف الفاء والذات دالاً مع أن الذات لا يسلل ، ولها وردا في السبب سبب في الأول والتمهي شقي لم ير - سره .

أصولية يرول بها الرب عن القلب من أراد الإطمينان فليراجع إليها ، فالعامل إن المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه متمملاً لامتناع كون المساوي راجعاً ، فإن تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولاً باللسان دون تصديق بالقلب (١) فذلك الداعي هو غاية الإيجاد ، وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام العاطلية ، فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية ويستعلم أنه مسبب الأسباب ، وكل ما يكون فاعلاً أولاً لا يكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه ، فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائذ فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته ، فذاته تعالى (٢) غاية للجميع كما هو إنه فاعل لها ، وبيان ذلك إنه منقرر لك إنشاء الله تعالى إن واجب الوجود أعظم مستهيج بذاته ، وذاته مصدر لجميع الأشياء ، وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يتصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه ، فالواجب تعالى يريد الأشياء للأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث أنها صادرة عن ذاته تعالى ، فالغاية له في إيجاد العالم بنفس ذاته المقدسة ، وكل ما كانت فاعليته لشيء

(١) فإن ذلك السعور إذا تساوى وتعادى صدم مرجعان وضعف العمل بل العباد والميراث والصف لم يتعلق قوته الشوقية وميلها بالحركة فلم يرجعها على السكون إلا بالمرجع - سره

(٢) انقلت قد جعل الله تعالى غاية الخلقة معروية ذاته في الحدث العدي قوله فخلقت لخلق لكي اعرف هو الكتاب البعيد قوله وما خلف الجي والاسر الا ليعبدون أي ليعرفون كذا قال المفسرون والحكماء قالوا غاية الخلقة ذاته بذاته فكيف التوفيق ، فان معروية عن ذاته كما ان صفاته الاخرى ذات فلامناه وحارة اخرى معروية وعوده الردي على الانسان الكامل وحارة اخرى الغاية العروية الشهودية ومطلوبته بعبادة الله علماً حصورياً في الغاية حيث لا ينفى عالم وعارف كما هي الشمس الصرفة والمحقق المحض والقضاء عن القضاء - سره .

على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء، حتى إن اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدراً لفعل لكانت من مدته لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا وغاية .

ما وجد كثيراً في كلامهم من أن العالي لا يريد السافل ولا يلتفت
 وهم وتنبه : إليه وإلا لزم كونه مستكماً لا بد لك السافل لكون وجوده أولى
 له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يصرنا ولا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من
 المحبة والانتفاع المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى
 سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية، ولو أحب (١) الواجب تعالى فعله
 وأراد له لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشعاً من رشعات فيضه وجوده لا يلزم من
 إيجابه تعالى لذلك العمل كونه وجوده بهجة وخيراً له تعالى بل بهجته إنما هي
 بما هو محبوبه بالذات ، وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض
 من كماله وجماله .

قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سميد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى
 "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" فقال : الحق أنه يُحِبُّهُمْ لأنه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود
 إلا هو وما سواه من صنعه ، والمانع إذا حُدح صنعه فقد مدح نفسه ، ومن هذا يظهر
 حقيقة ما قيل : لو لا المشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بحر ولا بحر ، والفرس إن
 محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحسوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته
 كما إنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان .

(١) وفي المعاصرين من المخالفين من يقول : إن الإرادة من الصفات العملية ولا معنى
 للإرادة لا إرادة النهر ، أو إذا كانت تعني قول : وأصامعه من شقاق لا معنى لإرادة ، لمريد إلا إرادة مع
 لما قدنا إليه من البراهين ، ألا ترى أن المريد بالإرادة الإمكانية أيضاً لا يريد الذات مريد
 الأكل والشرب واللباس والسكن والكتابة والحياسة والأهل والصديق وغيرهم لا إرادة
 ذاته ومحبته نعمه نفسه .

كما قيل (١) شعراً .

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار

المبحث الرابع

في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية

ولنمهد لبيانها مقدمة هي إن من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقدر له
الضروري وهو على ثلاثة أقسام :

أحدها (٢) الأمر الذي لا بد من وجوده حتى يوجد العاية على أن يكون
وجوده متقدماً على وجود العاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع ، وهذا يسمى نافعاً
إقافي الحقيقة أو بحسب الظن ، ومن هذا القبول الموت وأمثاله فإن الموت غاية
دفعه لنظام النوع وللنفس أيضاً كما أشرنا إليه .

(١) قوله -أمر على جدار ديار سلمى- أقل ذلك الحداد وذو الجدار ، أو في سفر السبع أمر على
لديار ديار سلمى . والنكبة في الإجمال أولاً أو قبة التبيين في النفس ، وأن يكون المبدل من
نوعية وشهيداً لذكر الدن و أن ديار سلمى كلها كل الديار وغير ذلك ، ويظهر اليقين .
قوله أقل أرسأ سار فيها جمالها كيف مدار دار فيها جمالها - سرده .

(٢) لعل المقام يحتاج الى التوضيح فنوضحه بان هنا بعائناً :

الاول ما اشر به من وجه الصلابة بان الناية بالعرض اما متقدمة بالذات على الغاية بالذات
كالصلابة واسوت ، واما مهابا بالذات كالادكية ، واما متأخرة بالذات كحدوث الكائنات من حركة
الاملاك والثاني المعرفة بين الصلابة والادكية حيث جعل احدهما متقدمة على الغاية بالذات
لتي هي القطع والاعرى ، وما و ذلك لان الصلابة حلة للقطع بخلاف الادكية فلان لها الصلابة
لاتفاقية مع ، والثالث لذلك نقول العاية معتبر فيها النهاية بوجه مكيف تطلق العاية على الصلابة
ولادكية وهما مع السكين مثلاً من أول منتهى الى آخر مثلاً : يتحقق النهاية والاعرى فيهما من
لمراد ، الصلابة الصلابة المضمومة التي جدرانها ، وبالادكية هي التي في السكين عند نهاية
مسحاً لكيفية التي في الحديد قبل تصيله فانها اسود او ادكية .

وهنا جواب آخر وهو ان جعل هذه غايات للقوى والطوائع التي تحمل في المصير التي
يعتس فيها البحار والدار حتى يحصل المعدن ، ومن أسماؤه تعالى يا من في الحسن
حرته - سرده .

الثاني ما يكون لازماً لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنه لا بد من جسم اه كُن للقطع ، وإنما لم يكن منه بدٌ لالِدُ كُنْته بل لأنه لازم للحديد الذي لا بد منه .

الثالث الذي يكون حصوله مترتباً على حصول الغاية إما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية من حركات الأفلاك ، وغاية الحركة الفلكية ما فوقها وإما لأعلى طريق اللزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل ؛ فهذه الأقسام غايات بالعرض ، و يقال لها الضروري و وجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فإنه لما وجب في العناية الإلهية التي هي الجود وجود كل خير ، وكان منها مسبب المركبات من العناصر الأربعة ، وكان لا يمكن وجود النار مودةً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات ، وأما إنها كيف تسبب النار إلى عانفسده ، فليما توجهه حركات الأفلاك التي هي صادرة عن التدبير الإلهي والنظام الواجب ، فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة ، وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسبباً تلك زيادة الأيناح في باب العناية إنشاء الله تعالى .

فاذا تقرر ذلك فنقول : أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أن الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل ^(١) الغاية الذاتية أن توجد الماهيات ^(٢) النوعية وجوداً دائماً فإن أمكن أن يبقى

(١) بل الغاية الذاتية في باطن العالم بحسب التوجه إلى خواص السلسلة الطولية المصودة وليست في عرض العالم الطبيعي كباقيين في مباحث المعاد وهذا كما أن السلسلة العاقلية إما هو في باطن العالم بحسب السلسلة الطولية النزولية إلا أن هذا تبرز عن التكامن وذاك تكامن من التبرز - سرده .

(٢) ماذا كروه من دوام وجود الماهيات النوعية إما بدوام وجود شخص واحد لها أو بدوام تماثل الأمراد الكائنة العالسة ودوام النظام المدبر لها مبنى من وجه على أصول موضوعه مأخوذة من

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد عنها الشخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لامن حيث أن تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أن المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك فيكون إلا نهاية في الأشخاص غاية مرضية لذاتية ، فالغايات الذاتية متناهية ، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة المتنوع ، وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص لتعمين وليس لها غاية غير ذلك ، وأما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لتفوسها التشبيه بالكامل ، وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئية لاجرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات مرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت ، وأما المفدمات وانتائج فيجب أن يعلم أن المراد بتناهي الملة المائية إنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز ، وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استعالة فيه .

(فصل ٢٣)

في الفرق بين الغاية والخير

من الهيئة ومن العنكيات من العلم الطبيعي ومن وجه آخر على ثبوت أرباب الأنواع التي هي على فاعلية مجردة دائمة الوجود منتجع عليها القرار الدائم والاكثرى لولم يدم الأنواع وجوداً وقد ظهر بالاحكام العلمية الرياضية والطبيعية الأخيرة فبالاصول الموضوعية السابقة المذكورة وقد تقدمت المناقشة في ثبوت أرباب الأنواع ثم لما كانت الفوائين الكفية الأخودة من الطبيعة بالتحركة متوقعة في دوام صحتها على تحقق الاوضاع والشرائط العاصرة المرجودة وللا دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوامها العيس مقيداً بالوضع العاضر ، فليس من الواجب أن يكون في الوجود انسان طبيعي دائماً أو حيوان أو نبات أو ارض أو عناصر كذلك ، وهذا بخلاف دوام أصل العيس على ما أراده الله تعالى فان لهعلة تامة وفاقلاً مطلقاً دائم الوجود غير مقيد بشرط ولا عدم مانع وهو الله سبحانه فاعلم ذلك ولل كلام تفصيل يطلب من موضعه . طمعه .

إعلم أن^١ الغلة الفائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون ، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللين مثلاً للبناء ، وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكثان ، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل ، وذلك لأنه عالم تكن الغاية متمورة في نفس الفاعل لم يجر أن يكون الفاعل فاعلاً ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون . وفي القسم الأول^(١) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث أن^٢ تصور سار محركاً لموعلة لكونه فاعلاً كان غاية وغرضاً ، وإذا قيس إلى الحركة^(٢) كان نهاية لا غاية لأن^٣ الغاية يؤتمتها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها ، وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكمالها فهو كل قبل فيه بالقوة فهو خير لأن^٤ مزيد القوة مكمل والمدمر فالصنول والوجود بالفعل يكون خيراً ، وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه سار بالفعل فهو صورة ، فله نسبة إلى أمور أربعة ، وبكل حيثية له إسم خاص ، وفي القسم الثاني فإذا هو صورة أو مرتبة في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكمال به كان خيراً ، ومن جهة أنه مبدء حركته كان غاية ، فقد تحقق إن^٥ كل غاية فهو باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خيره إما حقيقي أو معنوي كبعض الحركات التي مبدءتها التحويل الصرف دون القصد الفكري والطبيعية . ولك أن تعلم أن غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في العادة ، وما ليست غاية صورة في المادة فهو ليس فاعلاً قريباً ، فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمراً واحداً كانت فاعليته مختلفة بالقرب والسد ، والمباشرة

(١) المراد الأول والثاني الوجود في القابل والموجود في الفاعل - سده .

(٢) هذا بالنظر إلى طبيعة الحركة وانها تتأهل السكون قابل المدمر للكلية مثلاً وأما بالنظر إلى ان التحريك في الآين مثلاً يأتي بأفراد سائلة من الآين ليستقر في أين ثابت كل ما انتهى إليه الحركة غاية - طمده .

للتحريك وعدمها ، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات وبالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليسكن فإنه من جهة ماهر طالب السكنى علة لكونه بناءً فالمستكن علة أولى للبناء ومن جهة ماهر بناء معلول له من جهة ماهر مستكن ، فهو من حيث كونه بناءً علة قريبة ، فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادته وبالاعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهياة في البيت .

(فصل ٢٤)

في الفرق بين الخير والوجود

فدعلت أن العاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلاً للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولاً للمعزول ، فلها بهذا اسحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به ، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون منفعلاً به أو بشيء يتسعه كل وجوداً ، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كل خير أو الخير بالجملة ^(١) ما يطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود ، وأما الوجود فهو إفاضة ما ينهض للمعزول ، فالواهب لما لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكيناً لمن يقتل به مظلوماً ، وكذا من أعطى فائدة ليستفيض منها مدلاً سواها كل ذلك البذل شكراً أو ثناءً وصيتاً أو فرحاً بل الجواد من أود انغير كمالاً في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بازائه عوس بوجه من الوجوه ، فكل فاعل يفعل لغيره من يؤدي إلى شبه عوس فليس بجواد بل هو معامل مستعيب ، فيكون نافساً فقيراً لأنه أعطى شيئاً ليتحصل له ماهر أولى به وأطيب ومن كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصاً في ذاته

(١) لـ بين الفرق بين الخير والوجود المستعملين في المايات شرع في بيان الخير والوجود لمضيقين بعوله والخير الح - سره .

وإذا توقف كماله على أمراً فكان فقيراً وإن كان ذلك الأمر إكمالاً لغيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه ، فإن حصول شيء من ذلك لغيره ، ولا حصول له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعي له إلى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره ، فصدور الفعل عنه في حد الإمكان لأن العرض هو المفتحي للفعل والغير الموجب ليس غرضاً وإن لم يكن بمسئلة واحدة ، فقد رجع آخر الأمر إلى غرض متصل بداته ، فإن سؤال لم لا يزال يتكرر في العرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفي عنه ، فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأن الإرادة والطلب لمن يمشق ذاته فيطلب كل شيء لمشوقه أعني ذاته ، فقد تبين أن كل طالب عرض نافع وباجملة فطالب العرض يطلب شيئاً ليس له هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم .

اعلم أن النظر في العلة الغائية هو بالحقيقة من الحكمة
تقريباً وحصول: بل أفضل أجزالة الحكمة ، وما ذكرناه في الكتب فيها مساهلات

وأشياء غير منفعة لا تستفح إلا بالكلام المتبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تعيينها ، وتوفية الحقوق في النفس عن الشكوك الواردة عليها بقدر التوسع والاطاعة .
فنقول : إنك لو نظرت حق النظر إلى العلة الغائية وجدت في الحقيقة هي
العلّة (١) الفاعلية دائماً إما التعاير بحسب الاعتبار ، فإن الجائع مثلاً إذا أكل

(١) والبرهان عليه أن الأمر مساهلاً له من أجله فاعلة غاية كل صدور الفعل أي وجوده لأجل الغاية بمعنى أنه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل ، فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغاية ، وتوقف حقيقة الصدور عليها عين توقف فاعلية الفاعل عليها هو الفاعل الفروض فاعل بالذات مساهلة محرم من الوجود هي حبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج ، فوجود الفاعل مرتين أحدهما حالية مجسمة والآخرى مطلوبة معصلة والصلب منه داخل في الذات وقد عرفت أن السبب من حيث قيامها بالذات جهات شككت فيها هو بالحلة لذات الفاعل سعة إلى الفعل من حيث صدوره صها وهي سعة (مه) من حيث رجوعه إليها وهي سعة (لأجله) ، وللفعل مرتتان هي خنوا مرتين الوجوديين في الداء أحدهما مرتبة عن الفعل والآخرى مرتبة الفاعل وهي مرتبة ،

ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين ، فهو من حيث أن شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليمير شبعان وجوداً ، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تاماً ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل بخلاف كل (١) صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العملي غاية ، فاعلم أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل ، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً ترجع إليه بحسب الاستكمال ، فظهر إن تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرها كرضا فلان غير مستقيم ، فإن القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل ، فإن الباني لا يبتدئ المحلل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمنفعة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلاً أو ما يترتب على الفعل (الفاعل خ ل) ترتباً ذاتياً ، وكذا تقسيمهم الآخر إنه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للعائلة من غيره أو للقاء صديق إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تصور الحركة الإرادية .

ويمكن (٢) الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أن المراد من الغاية

نفس الفعل والآخر مرتبة الغاية وهي مرتبة كمال الفعل ينتهي إليه في وجوده ومن هنا يظهر أن كل موجود ينحل إلى أصل الوجود وكمالها فنلاحظ غاية وأيضاً كل ما ليس له غاية وهو من الغاية غير مجعول بالذات علمه .

(١) وبعبارة أخرى هي كل فعل ذات الفاعل طالب بذاته لكن في الفواعل الامكانية ذاتهم الناقصة طالبة ذاتهم الكاملة وإن كان الكمال يظنوه وهمه سره .

(٢) ويمكن التوفيق بين كلامه قدس سره وكلامهم بأن ليس مرادهم أنه في القابل أو ما في نفس غيره الفعل غاية أخيرة فانها غايتان لهذا الفصل وإذا أخذنا مطلبين آخرين صارت مفياتين ماخرين وطالتنا بالآخرة إلى الفاعل فانا لاذلتنا غاية صنع الجار للسريع جوس .

في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق إن العاية بهذا المعنى أيضاً يجب أن يعود إلى العاقل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق من بأن المراد (١) منه إن العاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها . ثم اعلم أنه فتوجد في كلامهم إن أفعال الله تعالى غير معللة بالأعراض والعايات ، ووجد كثيراً في ألسنتهم إنه تعالى عاية العايات وإنه المبدء والعاية وهي الكلام الالهي ، ألا إلى الله تيسر الأمور ، وإن إلى ربك الرجعى ، أى غير ذلك مما لا يحد ولا يعمى فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أن العاقل الأول يجب أن يكون ثابتاً في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره في العاقلية ، لكن لا يلزم من ذلك نفي العاية والغرض من فعله مطلقاً كما علمت سابقاً ، فذلك أن تجعل علمه تعالى بهداه الطير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغيرها في الإيجاد

فإن قلت : العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي واقعية السمع فوجب أن يكون غير ذات العاقل ضرورة مغايرة للمقتضى .

قلت : هذه المسامحات في كلامهم (٢) كثيرة فإنهم كثيراً ما يطلقون الالهام على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانشكاك اعتماداً على فهم المشرك في العلوم ، كيف ولم يقدروا ولا ضرورة على أن العاقل يجب أن يكون غير العاية

الساكن لا يتأخر كونه إذا وجد للسلطان معنى بقاية أخرى ، ولا يتأخر أبداً كونه لما قبل البحار أيضاً مركبة كأحد الاجرة وهو كصلاح النظام يعود إلى من البحار - سره .

(١) كانه قيل واحد من أفعال المسمى بالناية ما هو غاية ومهابة بالعدل الأولى . . .
لعقيقة العربية الخاصة بالنناية مطابقة للتحفة الثموية والعربية العامة - سره .

(٢) ومنها قولهم في السبيل الضيقة الشهيرة الشيء ما يقتضي له ، وهو : هو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط البسيط القائم بذاته وليس له قيام ضروري بعاقل ، ولله قيام حلولى بقابل أذ لا مادة ولا ماهية له معلوم أن المراد نفي صفاته الغير وجوده ، بصير قولهم اجوهر هو قائم بذاته أى ليس قائماً بغيره كالمرحوم وغير ذلك - سره .

في الحقيقة ، فإن الفاعل هو ما يفيد الوجود والعاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها ، أليس لو فرضنا الغاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وغاية ، فقد علم أن مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو إيصال تقع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتب على فعله من دون الاكتفات إليها من جانب القدس . وأما العاية بمعنى كون علمه ^(١) بنظام الحير الذي هو عين ذاته داعياً له إلى إعادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولاً فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان ، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان ، وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليلات بقوله - ولو أن إنساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان يطمح الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال ، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الداية والفرغى انتهى ثم تقول : كما إن المبدء الأول عاية لأشياء بالمعنى العذاور فهو هاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالها وتستشبهه به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتمور في حقها ، فلكل منها عشق وشوق إليه إرادياً كان أو طبعياً ، والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور لعشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ، فالكائنات بأسرها

(١) إما كانت علماً لأن العلة الغائية في أي موضع كل هي العلم بشرة الفعل ول كانت

علة الغائية هي هذا الفعل المطلق هي الذات الإلهية وهذا العلم هو علم الذات بذاته الذي هو علم الكمال الإجمالي بطولاه عند المشائين ، وليس المراد العلم التفصيلي بها الذي هو لصور المرسمة ليست عباداً ، وهذا علمه بذاته علمه الإجمالي بطولاته في عين الكشف انفعلي لا بسبب الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى وأتم بواسطة نظام الخير لأن العلة الغائية في جميع المواضع هي العلم بالخير المترتب على الفعل ، والفعل هنا وجود كله خير وترتب عليه خير الغير بواسطة هذا العلم داعياً لأنه تعالى علة للفعل غير معصج الى روية

مصدره .

كالمبدعات على اعتراف شوق من هذا البحر العظيم ، واعتراف مقر بوحداية الحق القديم ، فلكل وجه هو موليا . يحق إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصل لديها ، وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » وبيان ذلك إن كل واحد من الهويات المدبرة والآليات الصورية لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرية هويته المستفاعة عن ماضو الخير الأول نافرأ عن النقص الخاص به الذي هو شره المتبعثة من الهيولى والأعدام تحقق أن لكل واحد منها شوقاً طبيعياً وعشاقاً غريباً إلى الخير ، فالخير لذاته معشوق فلولاً إن الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطباع ، وما اقتضت الهمم على إثارها في جميع التصرفات ، والخير بالحقيقة عبده هذا المشوق والشوق إليه عند وجوده إن كان مما يباين والتأخذ به عند وجوده ، فإن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقوداً ، فالخير عاشق للخير إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الامكانية أو المطلق وهو الخير الواجب بالوجود الصرف الذي لا ينسحب منه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة ، وعلة المشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق ، وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس من شوب القوة والإمكان إذ هو الناية في الخيرية ، فهو العاية في المعشوقية والناية في العاشقية ، فإذا عشقه له أكمل عشق وأوفاء ، والصفات الإلهية على ما استعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذا فالعشق هناك صريح الدات والوجود ، وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها حين عشقها أو متسبباً عنه ، فاعظم الممكنات عشقاً هي الحقول الفاعلة القابلة لتجلى النور الإلهي بغير وسط وبلا روية وإستعانة بحس أو تخيل ، وهي الفاعلة للأمر المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك

المتأمل فيها والطامئنة إليه وسعدها القوى الحيوانية ثم النباتية ، فلكل واحدة منها ^(١) عبادة إلهية يصلح لها ويليق بها ، وتشبه بقدر الإمكان بمسئدتها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء ، فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه وأما السفلية فكل منها انقياد للعالي وحسوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ، ورشح خير على السافل ، فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنفس والطبع وانقيادها للإذابة والطرق ، فهذه إقرارها بالمسئد وخسوعها وخشوعها فكل ما هو أسرع للقبول وأمر وأحسن الصورة فهو أجل ، وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالمخمر والحجارة فهو أدون ، ثم إلى القوى النباتية وما يظهر عنها الحركات ونزهاها يميناً وشمالاً مع الهواء كما في الفرس :

هرختسرو بباد شمال پندارى همى فشاند مستوحى كدارد کام

فهو ساجد وراءك ومسبح ومفتس باصطكاك أورافه وحر كات فسيانه وما يبدية من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان ، والعاصي منه مالا ينتفع به ولا يصلح إلا للنار . ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذخاياه معه حيث ما ذهب ، وحمله الانتقال إلى بلد لم تكونوا باليه إلا بشق الأملس ، ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش ، ثم إلى عبادة الإنسان وتشبّهه بالمسئد الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتحرده من الجسمانيات فعبادته ^(٢) أجل المبادات

(١) هذه عبادة فطرية تكوينية لا سبيل فيها إلا إلى الطاعة فإن الأوامر والتواهي إمام شريعة تكايفية وأما تكوينية فطرية ، فكل الباهيات معطوذة على قبول كلمة كن وهي أمراؤه الوجودي ، وكل المواد مجبولة على قبول كلمات القوى الفطرية وهي أوامراؤه المتعلقة بالمواد وجديتها أو أمر تنظيرية ، فكما أن الحكم الشرعي خطاب الله المخلوق بأفصال المكلفين من حيث الانقضاء والتغير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التغيري المتعلق بالمعانيات والمواد من حيث الوجوب والإمكان ، الوجوب من هنا والإمكان من هنا سدره .

(٢) قيد بالارضية والحيوانية لأنه أين عبادته من عبادات الأفلاك والملكيات اللاتية لا يشاعها برام البهون ولا فترة الإبدان ، عبادته على المواهب تعالى ومأمورها أعياء وتغيب وأين

الارضية ، ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية ، وله قبيلة النمل وشرف القدرة وكمال
الخلقة ، والمنهمك منه في المنصية يكون أخس (أخسر خ ل) من الحيوان والنبات
والمعادن مردوداً إلى أسفل السافلين لأن الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم
يمسره من معرفة اللاتكة المصنومين سيما المقرين كاقيل :

دوست کجا وتو کجای دغل نور ازل راجه به بل هم اضل

لكن في هذا النوع الاخير صفت أضل الملك فضلاً عن الملك .

نه فکر است مسلم بملک ترا حاصل آنچه در سر سوید ای شی آدم از و است
وهم خلاصة عباداته المعبود ونخبة عالم الوجود سيما الحمدیون منهم الذین قالوا :
روح القدس فی جنان الصاقورة بتذاق من حدائق الباكورة ،

ومی رئیسهم وسیدهم قیل :

احمد اور گشاید آن بر چلیل تا آید مندهوش مایه جبریل

بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فرید الدین المطار الشنابوری قدس سره :

روز و شب این هفت پرگار ای بسر / از برای تو است پرگار ای بسر

طاعت روحانیان از بهر نت خلعت و دوزخ عکس لطیف و قهرت است

قدسیان بکسر سجودت کرده اند جز و کل محرق وجودت کرده اند

از حقارت سوی خود منگر بسی زانکه ممکن نیست پیش از تو کسی

ظاهرش جزو است و باطن کل کل خویش را قاصر مبین در همین ذل

چون در آید وقت رعتهای کل از وجودت تست خلقتهای کل

والرسمی ذلك ان الانسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الاعظم وهو اسم الجلالة والملك
تحت الاسماء التزيينية كالسبح القدوس والملك تحت الدائم الرافع الرب وهوها ، والاسان
معلم بجميع الاسماء التزيينية والتشبيهية ، الا ترى ان روح الملك دائر أرواح مضاف بـ روح هذا
من الاسان روح مرسل يطلق عن وثائق الجسم الطبيعي بل التالي بل عن العالمين الصوريين فيخلق
المعبر ويطرح الكونين والملك القرب وان كان روحاً مطلقاً الا انه ليس معلماً بجميع الاسماء
التزيينية والتشبيهية ، هؤلاء الصمغهم الخواتم في السلسلة الصمودية ، وهم العقول الصاعدة
الضبة من اسماء البدن والآلات هو كأنهم وهم في جلايب أبدانهم قد صوها ، فهم وراء العقول
التي هي موانع السلسلة الرولية وان بقي حجاب ما يفسر فتح رأساً كما قال على عاينه السلام عند
الضع غرت وارب الكعبة ، فسادتهم كيماً أجل من عبادة الملك عرب قليل من خالص العمل يرجع
على الكثير كثرة وافر كذا المعرفة بالنسبة الى الملك فان الاسان الكامل يعرف الله تعالى
بجميع أسمائه بحيث تدل على مراده من سره الاسان البشري به هو بشر سره .

يقطعها ، والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد ، والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده تعود بآثمه من هذه العلة والنسيان ، فتشبهه بالمدن .
 بحسب القوة النظرية في إدراك المعقولات ، وبحسب القوة العملية في تصريعه أمداً وقواماً .
 كتمريغه القوة الحسية لينتزع من الحزنيات أموراً كلية ، وباستعانتها بالقوة المنحيلة في تعكسه حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية ، وتشكيله القوة الشهوية المباشرة من غير قصد بالدات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلّة الأولى في استغناء الأنواع وخصوصاً أفضلها أعني النوع الإنساني ، وكتكليفه القوة الغسية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمة صالحة ، ويظهر منه الأدعيل من صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والسروع إلى العمات وحب الآخرة وجوار الرحمن ، فافهم ما ذكرناه ففهم حق يتلى لأفهم شعر يعترى وإن بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من البيان لكنّها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان .

وبالجملة المقصود بأن الأشياء جميعاً سواء كانت عقولاً أو نفوساً أو أجراماً فللكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدء الأعلى ، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلّة الأولى ، ودين فطري ومنهجه جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها ، وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بأن القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في غاية الغاية في أفعالها ما فوقها إذ الطوائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها ، لا تفاوت انتهى ، ومن هاهنا يتعطف العارف اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الماعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ماتحتها (١) فيكون

(١) والرهان عليه أن الشيء لا يكون مقصوداً للاستعلاء به من الرهن عليه أن وجوده

غاية بهذا المعنى أيضاً ، وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ، ثم لا يخفى عليك إن فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبايع الأفلاك في أن مطلوبه أياً ليس ماتبعته في الوجود كالذي مثلاً بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقه ويلائمه كما أشار إليه المعلم الناصي ابونصر في المصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برجحاتها كدب ولاشي إلا ربحد فيه شوقاً إلى محبوب وتحنناً إلى مرعوب طبعاً وإرادة ، قال بعض العرفاء : لعمري إن السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بفرط سكونها لسان في هذا الشأن ، ولعمرك الهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما تنامس تبجلي جمال الأول ما طربت به السماء طرباً وقتها ، فهي بعد وفي ذلك الرقص والمشاط وغشي به على الأرض لقوة الوارد فالتقت مطروحة على البساط ، وسريان لذة التحلي عندهما ، ومشاهدة لطاف الأول هي التي سلبت أفئدتهم كما قيل في الشعر

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

فإن قلت ، الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه ، فلو كان الواجب تعالى فاعلاً وغاية لزم أن يكون متقدماً على الوجود الممكنات ، الذات متأخراً عنها كذلك فيكون شيء واحداً أول الأوائل وآخر الأواخر .

قلت : قد مر إن تأخر الغاية عن العمل وجوداً وترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلومات الإبداعية تتقدم عليها علماً ووجوداً باعتبارين ، وفي الحائث تتأخر عنها وجوداً وإن تقدمت عليها علماً ، ولك^(١) أن تقول : إن الواجب تعالى أول الأوائل

الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالى وبسبب وجوده من حيث هو موجودة فالواجب هو المقصود الحقيقي بها - ط منه

(١) الأولى أن يقال هو تعالى بحسب الوجود النسي أول الأوائل بحسب وجوده الراطلي

من جهة كونه علة فاعلية لجميع الأشياء كما سببرهن عليه ، وعلة غائية وغرضاً لها وهو بهينه آخر الأول آخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء ، وتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمعشوق الحقيقي ، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشب به مدتها بقدر الإمكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

شكوك وإزاحات: قد تحقق لديك إن كل فاعل يفعل فعلاً لغيره ، وهذا هو قبح مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به ، فما (١) يستكمل

به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه ، فكل فاعل لغيره يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن ، فليس للفاعل عرس حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فهو كان إلى معلول قصد صادق غير مضمون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه وهو محال ، فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المملولات على حسب ما يقصده فاقصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقداً إنه قد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها عرضاً له في

١. لما آخر الأواخر إذا فترمة الصحة هي التعلق ساعلاق الله وكان المصنف مبر عنه بالنسبة بالبدن - سره .

(١) ان قلت الكاتب يكتب لغيره مواضع الاجرة ، وأخذ الاجرة كيف يكون أشرف من الانسان ! أو العوائد ينفل لتصيل خصلة الاجرة فهو كيف تكون أشرف من لانسان و هو لا اقل جوهر وعظم من

قلت لولا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الشيء الذي أكمل من المحتاج والجواد بالقوة يصعد الجواد بالفعل أو صاحب الجود سحر الحال يقصد دا العود نحو الملكة هو بلملة فالانسان يطلب الانسان .

وتدرياً انه قد سمره قد اوى الى جواب آخر قوله يكون القصد أعلى من المقصود للفاعل الحقيقة هو القصد - سره .

تدبيرها ، فاعلم أن قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مهيداً لها ^١ أجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها ، والقصد مطلقاً مما يهتدى به المادة لا غير والمفيد دائماً أرفع من القاصد ، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات .
سؤال ، كثير أحياناً يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد .
جواب ، بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطأ ^(١) .

سؤال ، قد تقرر إن الغرض ما يجعل الفاعل فاعلاً فالعلاقة الذاتية متحقة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع .
جواب ، ربما يكون ^(٢) الفاعل بحسب ذاته جوهرراً أشرف رقيماً مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي هي في الحقيقة يوجب القصد إليه يكون أخس منه .

سؤال ، إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعتها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والأحكام وليس لأحد أن يشكر

(١) أي أنه موجود بوجود قياسي لا بوجود نفسي لأن الغلط والخطأ كذلك مثلاً الإنسان الذي هو أشرف جوهرراً من أن يتلوث بخدرة المعشاء بخالط الخيال والوهم فيحيل إليه أن من كماله الاتيان بالنعشاء والتلذذ لذتها ثم يخطئ فيحسب أنه بجوهره الشريف بقصد ذلك ويستكمل به واقع استكمال الوهم بما يتوهمه من لذة ، واستكمال القوة الجسدية بدورها من الغاية - طمده -

(٢) أن قلت بهذا الجواب يتعلق شديداً سؤال قبله كما هو ظاهر ولا تعلق له بهذا السؤال .

قلت ، تعلق بهذا السؤال أن هذا السؤال كان مضمونه هو الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل والفاعل أقوى وأكمل من المملول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به وأن كل أحسن وأدون من الفاعل فمضمون الجواب أن الفاعل ، الذي كالتنفس النافقة القدسية بحسب جوهر ذاته ليس فاعلاً للفعل الجزئي للعرض الجزئي ليكون الفعل الجزئي وسيلة لئيله الغرض الجزئي الدائر ويكون مملولاً في ماعليته لذلك الغرض ويستكمل وذلك كله لا يجوز على القدسي بما هو قدسي ، وأما من حيث المخالطة بالمواد فلا بأس بماعليته للفعل الجزئي المملول بالعرض الجزئي لأن شأنه الاستكمال . وأما كون هذا الجواب متعلقاً بالسؤال الذي قبله أيضاً فلا خير فيه إذ يكون ذلك السؤال مجاباً بجوابين - م - .

الآثار المعجبية الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومناقبها التي بعضها بيينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ، وعقد الدماغ للتخيل ووسطه للتفكير ، ومؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت ، والخيوم للاستنشاق ، والأسنان للمص ، والريذة للنفس والبدن للنفس ، والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه إلى غير ذلك من مضاف حركات الأفعال وأوضاع مناطقها ، ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الألسنة والأوراق ، ولا يسع لضبطه الأفهام والأدواق .

جواب ، الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ، ولا لمية مصلحة من المصالح والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا نحصل منه الأشياء ، إلا على أنتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح ، سواء كانت ضرورة كوجود العقل للإنسان ووجود النسي للأمة أو غير ضرورة ولكنها مستحسنة كآيات الشمر على الحاجبين ، وتغيير الأخمص من القدمين ومع ذلك فإنه عالم بكل خفي وجلي لا يميز عنه متقال ذرة في السموات والأرض كما سيحى وكيف وعناية كآل علة لما بهدما كما مر سيلها هذا السيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض ، ولا أن تقصد فعلا لأجل لمعلول وإن كانت تعلمه وترضى به ، فكما إن الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفعالها من التبريد والتسخين والتشوير لحفظ كمالها لا لتتاع الغير عنها ولكن يلزمها ارتفاع الغير عنها من باب الرشح كما قيل وللأرض من كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو ورائها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الأسمى ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في القوس .

عالم بخروش ^(١) لاله الا هو است فاعل بكمان كه دشمن است او يادوست

(١) ودلش لا رحيمه وجود العالم حيمه مبسوطة منع عليها الدم وحقيقة لوجوده

فدنيا بوجود خویش موجی هلد حسن مقدار که این کشاکش بالوسی
فالواجب تعالى يلزم (١) من تعقله لذاته الذي هو مبدء كل خير وجود
حصول الأشياء على الوجه الأتم والنظام الأقوم ، فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات
عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضى فاعلية الفاعل وذاتيتها وإن أريد بها (٢) ما يترتب على الفعل
ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود (٣) مبادئ الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية .
سؤال ، هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادئ على كماليها
الأقصى يجب أن تكون متموّرة لتلك المبادئ إما تصوراً بالدات أو بالعرض مع أن
المبادئ بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها أصلاً بما يتوجه اليه .

جوابه نفي الشعور مطلقاً عنها مما لا سبيل لنا إليه بل الفحص والمطرح وجبانه ، فإن
الطبيعة لو لم يكن لها في أفعالها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن
لمقتضىها وجود إلا أخيراً فله نعم من الثبوت أولاً (٤) المستلزم لسوء من الشعور وإن

التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد وهو عين الهوية وبها للعالم الذي هو الماهيات
ظهور وهوية بالعرض لا بالعنف لان شئبة الماهية بذاتها لا موجودة ولا معدومة بل ولا جزئية ولا
كلية وسيأتي انه بذاته السنجمة مع جميع الاشياء وهو معكم اينما كنتم وأما قوله: غافل بكميان
که دشمنست اين بادوست فكلمة بآء المارسية بمنزلة أو للتقسيم لا للترديد يعني غافل بندارد که اين
دشمنست . وآن دوست وندان که همه ظهور مقامات دوست حقيقي است - سره .

(١) تعقله أو علمه فلي - سره .

(٢) هذا إشارة الى ما اقتنا عليه البرهان ان للغاية تحققاً في مرتبة العمل وهو كمال وجود
الفعل الذي ينتهي اليه وبذاته غاية في الفاعل غير منفصل من ذاته هو الواجب تعالى لفعله غاية
ينتهي اليها لكن غاية بحسب ذاته ليس الاذاته - طبعه .

(٣) مثال للمرضى فلان الشر مجبول في اخضاء الالهى بالعرض - سره .

(٤) اما الثبوت فلان مطلق الشئ ليس فاعلاً له هو المفتضى مقتضى لذات المفتضى ، فوجود
الحرارة كمال في وجود القوة السخنة الباردة ، ووجود البرودة في وجود القوة الباردة المائية ،
وقس البواقي ، واما الاستلزام لنحو من الشعور فلان الدرك هو الليل والوجدان وما علم ما على
جميع ما وحضور ما وقد تحقق - سره .

لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد ^(١) ، ولن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا يفقهون تسبيحهم، ثم انه ^(٢) بناماً على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدده تحقيقه انشاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها ، بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته ^(٣) المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته ، غاية الأمر إن تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً أحسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً .

سؤال ، قد يستدل من جهة أحكام الفعل واتقانه على رتبة الفاعل وقدره

(١) أي شاءاً على قراءة يفقهون بياء الغيبة - سره .

(٢) فانه اذا كان وجود ذرة البهاء ووجود الدرة البيضاء فهي الحقيقة التي بها طرد لعدم من يولي الكل والعقل الكلي سماً واحداً كنوع واحد يقتضي اشتراط السلبية بين العلة والمطلوب فالعلة الوجود وجود علة لعدم وجود علة السالبة مالمية بولكن وجود الدرة البيضاء علماً كان وجود ذرة البهاء أيضاً علماً لان هذا من نسخ ذلك الا ان العلم في كل قابل بحسبه لان وجود في كل بحسبه أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها وكذا اذا كان ذلك عتقاً كان هذا عتقاً ونس عليه وبهذا الطريق اثبت عشق الهولي بالمودة فيما سبق فتذكر - سره .

(٣) اشارة الى المرمود الذي يبرعه لماسهم بوجود زيادته ريداً حقيقة الوجود المعروف التي هي عين ذاته سبحانه اساهى الوجود الوجود بالحقيقة وماسواها ليس له مرتبة رتبة لا فقرة حظ من حقيقة الوجود والارم المسئلة الموجبه للتركيب والافتقار ، والتعديده لا صطرار ، فبصير القاهر مقهور أو الواجد ممكن أو اذالم يكن شيء مما سواه سبحانه هي مرتبة مسه حظ من حقيقة الوجود والوجودية لا يتصور الا بالوجود والوجود بقاء وجود لا يتصور الا بالوجود كما هو ما ناله وأظهرنا فلا يمكن أن يوجد الا بالوجود المعروف التي هو حقيقة الحق الحقيقي لقيومي بوحده لا شريك له فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى انه الذي يحوم به ويصل ويوجد به الاشياء بامس كل شيء قائم به بامس كل شيء موجود به وهذا بالحقيقة هو له هو المصنوع من كون وجود كل ممكن رتداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخلله الجهور من الزيادة في الوجود ، لا عتد ، واعتبر فانه غامض جداً سره .

فكيف لا يكون أفاعيل المبادئ الذاتية على سبيل القصد والروية ؟

جواب ، هذا (١) استدلال ، يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قسرت أفهامهم عن ادراك النيات الحقيقية ومبادئها ، قد مر أن لكل فعل غاية وثمره سواء أكلن مع الزوية أو بدونها .

قد استوضح من تناهيف ما ذكرناه إن المبدء الأول هو الذي **زيادة تبصرة** : ابتداء الأمر وإليه ينساق الوجود ، وانكشف إنه هو الغاية القصوى بالمعنيين (٢) كما إنه الفاعل و العلة الغائية للكل ، و الفرق (٣) بين المعنيين بوجهين : أحدهما بوجه الذاتية والمرضية ، والآخر بحسب الوجود المعيني لذاته . والتحقق العرفاني لغيره ، فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله

(١) يذكر في علم الكلام وليس برهائياً لأن أفعال الطبائع في غاية لاحكام والاتقان عند ذوي البصائر ولا روية لها - سره .

(٢) الأولي بمعنيين حلف اللام كما لا يسمى - سره .

(٣) أي ينشأ فرق اعتباري من وجهين كل منهما موسس الاثنية وهما جعلها ، كأنه فعل متسم لمعانية بمعنى المنتهى إليه للحركات والأفعال والطلبات ، لأن ما به الاختراق المذكور من الطوارئ بين الاثنية ، وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري .

و خلاصة مذكر من زيادة التبصرة الى التذويب ان الغاية الاخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان :

أحدها العلة الغائية وقد عطلت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها وانها عليه السابق العملي بوجه الخير في النظام الكلي .

وثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي إليه الفعل ويترقيها النهاية وهذا قسمان أحدهما ما ينتهي إليه الفعل بالذات والاخر ما ينتهي إليه بالعرض وهذا منها المراد بالذاتية والمرضية وبحسب الوجود المعيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره يعني وجوده المعيني لذاته ما ينتهي إليه بالذات وهذا الفعل الكلي و الابداع المطلق ووجوده الرابطي لغيره مبروماً ما ينتهي إليه بالعرض ، واما مضاربة هاتين الغائتين مادام قاصداً للعارف ، و عند الطمس العرف والماء المعص أو العلم لضرورة من باب علم الناس بالمعنى لا يبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط هو المعروية صفة آتية له تعالى كالعلم - سره .

الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافر إلى
فإنهم لا يزالون مترقبين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك المحطة
فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عز وجل
حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كنتُ كمنزلاً محمياً فاحسبُ
أن أُعرب فخلقتُ الخلق لأعرف فدلتنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً
كما إنه الفاعل والعلّة الغائية له موجوداً. ودلتنا أيضاً على بعض الغايات المتوسطة
بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنما
هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة، ولذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام، وإليه ينساق
الوجود ألا إلى الله تيسر الأمور.

قد تبين أن الوجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الأصلية
تدنيب : متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة، بل الغاية في
الجميع شيء واحد، هو الخير الأقصى، فليعلم (١) أن هاهنا غايات آخر وهمية كما
أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لباس وغماية من غير
بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف مع
ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا بعباد الله في الحقيقة، ولا آله مولاهم وسيدهم، وحيث
ما يولونه لله لا محالة ولي الشيطان من الطوائف، فإن شئت سقمهم عبدة الهوى
وإن شئت سقمهم عبدة الطاعات، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله وأحب
لقائه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقى تولاهم وهو يتولى الصالحين، ومن
تعدى ذلك وطفى وتولى الطوائف واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاعات، فتشخص
لكل معبود ووجه إليه كما في قوله تعالى: «أعرأيت من اتخذ إليه هويته» وإدراك
لتعلم أن المظالم الوهمية والغاية الجزئية تصحّل ولا تبقى فكل من كان وليه

(١) هذا بحسب الأمر والنهى التكليفى التكوينى - سره -

الطاقوت والطاقوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية ، فكما ^(١) امتنت هذه النشأة في العدم لزداد الطاقوت اضمحلالاً فيذهب به معناً في وروده العدم منقطباً به في الدركت حتى يحلّه دار البوار ، عصمتنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون إلى زخارف الدنيا ، وجعلنا من عباده القالعين والدين يتولاهم برحمته يوم الدين.

فصل (٢٥)

في تحفة الكلام (٢) في العلة والمعلول واظهار عي من الخبايا
في هذا المقام

فدسبق القول منافي أن التأثير والتأثرين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، والمراد هنا ^(٣) بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف

(١) لعلك تقول: إن للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير كما سيأتي في مباحث المعاد واللام والمافر بالحقيقة ما هو موجود لها وهو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض .
ناقول: هؤلاء الطوائف مألوفاتهم الحسوسات الطبيعة فلا يتسلى بخيالاتها كمن يغوث ويثوثي ماله وولده في الدنيا فلا يتسلى بخيالاتها بل يشغرن أكثر وأيضاً فمطلبهم على غوانتها وذلك لا يقان لا يعارفه وأيضاً وهو أحكم وأبغ هؤلاء لا يتسكسون من تخيل مألوفاتهم على صور معبودة لهم في الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فإن أكل مال البنييم ظلماً في الدنيا يصير أكل اسد في الآخرة كله ظيس في جسم وحيالهم هناك الامور نجسم أعمالهم كما أن ايثار الركة هاهنا جلوس على شاطئ ، فهو المل هناك وهذا من الضروريات بخاصية تبدل نشآت كبذل سبي القحط سم غرات عجاف حتى الرؤيا بولولاهنا لكان كل من تصوره لصون الذائد الجزمية أنهم ولخافه أسط أسد وأفلح فهو باطل بالمطرة - سرده .

(٢) هذه الخاتمة أجل مامي هذه المرحلة بل هي هذه البراحل و بعرفتها يتصل العتمة بالعاتمة ويبلغ كمال الكلمه بالنصاب ، فإن توفيق حق الجمع بين البرهان وبين الدوق والوجدان الذي هو يعلم البرهان الديان اذا كان متقوى بالله تعالى ذا القتران وبين العمل والنفل حتى هذه الاسفار شكر الله تعالى مساعي من اجاده - سرده .

(٣) اعلم أن الوساطة في الثبوت كالمهرى التي توجب اتصاف ذي الوساطة بباية الوساطة من صفته بالحيث لا يكون لها صفة سلبه كوساطة النار في اصاب الماء لحرارة

الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لاحقياً إلا أن له علاقة اتحادية أو غيرها مع ما يكون موصوفاً به حقيقة ، كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار ، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحادها بالكيف ، وكانصاف جالس السفينة بالحرارة بواسطة ارتباطه معها ، وقد علمت من قبل أن اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر ، والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبل الانصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود ، وانكشف لك في مباحث العمل إن العمل لا يتعلق بالماهية أصلاً ، ولا يصلح لأن يكون متعلق العمل والتأثير والإفاسدة وما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب

هو بواسطة هي العروس وهي بخلافه يكون الانصاف لعلاقة هو يكون به صفة السلب حقيقة . وهي على أقسام

أحدها أن يكون الوساطة في الوساطة موجودين بوجودين متباينين في الوضع كالسبة والناسا في الانصاف بالحركة .

وناسا أن يكون بوجودين بوجودين غير متباينين في الوضع كالسواد والابيض في الانصاف بالاسودقة على السواد هو الاسودق في الحقيقة .

وناسا أن يكون بوجودين بوجود واحد كالعسل والعنبر في باب التحصيل من جعلهما واحد ووجودهما ، واحد بدليل العمل سيما في البساطة والوجود والماهية في باب التحقق ، ولما كان وساطة الشخص في تحقق الكلى الضميمة من قبيل الثالث كان وجود الطبيعي عين وجود الشخص لا وجوداً معزلاً عن وجودات أشعاعه كإشعاعه الرجل الهدائي العاصر للشيخ الرئيس أولاً وجود الطبيعي في عالم الإشعاع وهو وجود ذي النوع كمانتهم لأن الفرد لا يهداي أيضاً شخص من الطبيعي ، والتفاوت بينه وبين هذه الأمور الضيقة بالتفاضل لا يندفع في النماثل كمدى الإنسان الكامل والاساس الناقص وبالجمله طيس الوساطة من قبيل الوساطة في الثبوت ولا من قبيل الاول والثاني من الوساطة في العروض ادلا وجود الطبيعي على عدة لادبانه حالة عن الوجود والعدم ، ولا يصبر الوجود عيناً ولا جزءاً له ، ولكون الطبيعة منيرة الوجود في شخصها وعدم تشي ، وجودي لداتها من الوجود الحقيقي وهو الشخص الحقيقي تحققاً لها ، ولم تكن الوساطة في اثبوت بل الانصاف على سبيل التجوز ولكن التجوز يرهاني وبسطر شامخ عروسي ، وأما عند العقول المشوبة فهو يسمى حقيقة - سره .

الوجود لا الماهيات ، فالماهيات على صراحة إمكانها الذاتي وسداجة قوتها القطرية وبعطونها الجبلي من دوز أن يخرج إلى فضاء الفعلية والوجود والظهور ، والفائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما علطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انعكاس الثبوت من الوجود في تلك الماهيات ، وقد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود ، إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الدوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الدوات المعجوبة لدواتها عن شهود الأبصار والميون ، فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لانصفه بها واتحاره معها فما لم يتحقق هذا التحوس الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتعددة به نحواً من الإتحاد بشيء من الأشياء . لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها إنها هي أو ليست إلهي ، فليست هي لدواتها موجودة ولا معدومة ، ولا ظاهرة ولا باطنة ، ولا قديمة ولا حادثة ، بمعنى ثبوت شيء من هذه الأشياء لها . وأما إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فحدث السلب صادق في حقها ألا وأبداً بأن أريد من عدم سلب الوجود لاثبوت السلب ، ومن البطون سلب الظهور لعدم ملكة الظهور ، بل جميع السلوب صادقة في حقها ألا وأبداً إذ لذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء ، وارتفاع النقيضين إنما يستحيل من الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لامن حيث كونه غير موجود ، فما لم يعتمد للشيء وجود وإن كان على نحو الإنصاغ به لا يكونه موجوداً لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه ، فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون ، والظلمة والخفاء والكمون وأشباهاها إنما يتوقف على انصاغها بصفة الوجود واستنارتها به ، فقول بعض

المحققين من أهل الكشف واليقين : إن الماهيات المعبر عنهم بالأعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبدأ ، وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شئت ولا تشم رائحة الوجود أصلاً معناه ما قررناه ، فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت ، من الأوقات إما نشأ من غشاوة على البصر ، وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه ، فكما إن لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل وتأثير علة لاهة الماهية ولا علة غيرها كما ذهبت إليه كافة الحكماء والمحققون ، ودلت عليه صريح عباراتهم وعساوراتهم ، ومن هذا القبيل تحقق مبادئ الشرور والأعدام عند العارضة حيث لا يكون تحقق مبادئ الشرور الداتية عندهم بجعل وإفاضة من المبدء الأعلى الخالي عن القصور المقدس عن النفس في الأعمال تعالى عن ذلك علواً كبيراً فكذلك نقول : لما حققنا وبيننا إن أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلا ، وهو أن إنهاء الوجود ، ومرتبة من مراتب لظهور ، ولا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلّق جعل وإفاضة بها ، فالمتحقق والصادر من المبدء الحق والمائع المطلق إنما هو بالحقيقة لوجود دون الماهية ، فنسب المملولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجدية إليها .

ولا يتوهم أن نسبة الموجدية إلى الماهيات كنسبة الأبيض إلى الجسم حيث يحكم حكماً صادقاً على الجسم بأنه أبيض لأن مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود السيات بوجود الجسم قياماً حقيقياً ، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يسم بوجود البياض لكن يتم في مرتبة وجود السيات لأن وجود شيء لشيء متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه ، بخلاف الحكم على الماهية بالموجدية إذ لا قيام للوجود بالماهية ولا وجوداً أيضاً للماهية قبل الوجود ولا أيضاً منزع الوجود في نفس الماهية

فلا وجه لانصافها بالموجودية الانتزاعية فضلاً عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية ، قال الحكم بأن^١ هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن^٢ ماهية الإنسان موجودة ، لأن^٣ الانصاف بالشئ وأهم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة ، وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الانصاف ضرورة إن^٤ الشئ ومالم يكن موجوداً في الخارج مثلاً لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين والوجود قد دريت إنه الوجود لا الماهية ، فقد تحققت إن^٥ العلة كيف تكون علة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أن^٦ للعلّة جعلاً وتأثيراً في الممكن ، فالمجموع إما الوجود أو الماهية أو انضمام الماهية إلى الوجود وانصاف أحدهما بالآخر ، ولما بين بطلان القسمين الأخيرين فلم يبق إلا كون الوجود متعلقاً بالجمال والإفاضة دون غيره ، فقد وضح أن ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجودية ، وقد بينت في مبحث الماهية إن^٧ الوجودات الخاصة بالإمكانية هي بعينها مبادئ الفصول الذاتية للحقائق ، فالعقل يعتبر وينتزع من الأشخاص الوجودية الجنس والفصل والتنوع والدائي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضاً نحو من الوجود ، فلهذا (١)

(١) في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال

وأقوال بعد اتفاقهم على تمايزها في العقل .

احتمالان الاجزاء العقلية متعددة وجوداً وعلية في اليمين .

وتأنيها انها في اليمين متعددة ماهية متعددة وجوداً بناءً على كونها اجزاء معسولة والعمل

هو الاعتماد على الوجود يرتقم الماهية على الوجود بالتجوهر .

وتأنيها انها في اليمين متعددة ماهية ووجوداً بأمأ الفئذ كـ

رابع الاقوال وهو أن لا تحقق لماهياتها في اليمين لا بنحو الوجود ولا بنحو الكثرة بالذات وان

كل الكلى الطبيعي موجود في اليمين بالعرض فليس التحقق بالذات في اليمين الانعوي وجود واحد

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صور متميزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل ، واعتبارات يتمثلها من جرئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك ، فيحرك من زيد قارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره ، وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر بآخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس .

فإن قيل : هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية وفي آخره امتياز السواد عن سائر الألوان ولهذا لا يصح أن يقال جعل لوناً فجعل سواداً بل جعل وجوديهما واحد ، وأما في غيره فالدائيات المتميزة في العقل متميزة بحسب الوجود في الخارج ، وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسماً ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية بوجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى أزالته عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بمينه كالفرس الذي مات وجسميته باقية الوجود .

فلنا : قد سبق إن المأخوذ على وجه كونه ملحة غير المأخوذ على وجه كونه جنساً وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ، ومحتمل الكلام إن جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلاً كل أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي ، وتحليلات الوجود القهومي الإلهي ، وحيث سطع نور الحق اظنم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أن للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً ، بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأطلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي

بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لأجل تنبيه لشاركات أقل أو أكثر صور متميزة عند العقل وماتس ، منه قد سمره في هذا الكتاب وسائر كتبه أن العمل الحقيقي هو الوجودات خاص يشير إلى قول هذا ورتبته القول لرابع في هذا المقام - سره .

وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانا ربّي من الحكمة بحسب العناية الألفية ؛ وجعله قسطن من العلم بفيض فضله وجوده ، فحاولت به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة ، وحيث إن هذا الأصل دقيق غامض سميت المسلك عسير النيل ، وتحقيقه بالغ رفيع السمك بعيد الفور ذهلت عنه جمه ور الحكماء ، وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فعلا عن الأتباع والمقلدين لهم والسائر من معهم ، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الإطلاع على الهلاك السرمدي والبطال الأزل للماهيات الإمكانيّة والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير المرشّي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود محصوراً في حقيقة قواحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين ، وليس في دار الوجود غيره ديار ، وكلّما يتراعى في عالم الوجود إنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته ، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله : فالقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص ، فهو ظل الله ، فهو عين نسبة الوجود^(١) إلى العالم ، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل ، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ، ولكن بنور ذات موقع الإدراك لأن أعيان الممكنات ليست بيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات ، فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، ومن

(١) المراد بالنسبة الإمامة الاشرافية لا النسبة القولية الاعتبارية كما لا يخفى ، والمراد بهذا العالم غير العالم الأول لأن الأول هو الظل والثاني هو الظلمة ، والاول هو الوجود المبسط والثاني هو الماهيات والأعيان الثابتة التي هي محل الظل ، ومجلى التجلي الإلهي ويمكن أن يكون هو أساساً لا سبباً راجعاً إلى الظل أو العالم والمراد بالعينية ، عدم البينونة المولية وأنه موجود بوجوده تعالى لا بإيجاده من حيث هو موجود مبسط وظل ، ما هو ظل وهو من صفع الحق تعالى وآلة لعاطفه لا مظهر لنفس الظل ولذا قال تعالى : ألم تر إلى ربك ولم يقل إلى ظل ربك - سره .

حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة ^(١) شخص من امتد عنه يجهل من الحق ، « الم تر إلى ربك كيف مدها الظل ولو شاء لجعله ساكناً ، أي يكون بحيث لا ينشأ ^(٢) منه فيض جوده وظل وجوده ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه ويشهده العقل والحس للظلال المعدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور . « ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً ، وإما قبضه إليه لأنه طله فمعه ظهر وإليه يرجع الأمر كله ، فكل ما ندركه فهو وجود الحق

(١) فكل ما يترآى من الصور بحسب ما امتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورة وآية وحكاية لعقبة أصيلة ثابتة في الأصل الذي يستند منه ذلك الظل وسريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، ومحصله الصور الإيعانية التي يترآى في ذلك العزل ومنه كل في مرتبة من مراتبها من صور الحقائق الأساسية التي هي مجتعة في وجود الشخص الذي يشهد منه الظل ، وهو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الأجزاء ، ولا كشمول لكلي بحرياته ، بل ضرب أشرف بجره من بساط العقبة كل الأشياء ، والعالم الأكبر منزلة مرآت يتبادى وجه الحق ويترآى فيها صور صفاته العليا وأسمائه العنصرية التي هي ، الحقيقة ليست إلا أصول حقائق الأشياء المادية ، عالم حقائق تلك الأشياء و أحوالها يرجع به حقيقة إلى العلم بالله تعالى وصفاته العليا وأسمائه العنصرية التي هي بحسب الحقيقة والوجود عين ذاته سبحانه وتعالى من ماثلة الأشياء ومشابهتها وما قرناه في هذه العاشية ينكشف حقيقة حال مفاد الآية لكرية « وعلم آدم الأسماء كلها » إذا الإنسان الكامل يحيط بحقائق الأشياء العلية بإيجاد الله تعالى ، ونسب الإحاطة منه عليه السلام بان الله سبحانه أنشأ عين معرفته ذات الصفات وأسمائه العنصرية في وجود التفسير تارة من تلك الأشياء بالحقائق العلية وتارة بصفات صفاته العليا وأسمائه العنصرية وتارة بأسماء صمدية وآله صلى الله عليه وآله وجهوجه بلا اختلاف وتعارض بل كل يعاين الآخر ويرجع له فافهم إن كتابه له منزه .

(٢) أي من جهة أنه ذو علم ومشيئة واختيار وإن الإمكان في سنة من حيث كونه حكيماً حواداً بسط اليدين بالرحمة معالاً أو النسي لو شاء لجعله ساكناً لكن شاء وجعله ساكناً أوجب القلم بيا هو كائن فكأن كان في الأزل ساكناً وفي الأبد ساكناً فالان كما كان وسيكون يعرف ذلك من يسمع الآن ندائه لمن الملك اليوم فلا تظنار ودخل في الاستثناء الذي جحد قوله تعالى فصمق من في السموات والأرض فالشرطية من قبيل قوله تعالى إن يشأ يذهبكم وقولهم انشأ من قبل وإن لم يشأ لم يضل لكم شاء فعمل يقتضي جوده وحكمت ونحو ذلك سرور .

في أعيان الممكنات ، فمن حيث هويته الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الساطلة الذوات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون ولأدلياء المحققون ، وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى .

قال بعض أهل الكشف واليهن : إعلم أن الأمور الكلية نقل كلام لتفريب حرام : والمعانيات (١) الإمكانية وإن لم يكن لها وجود في عينها

فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، فهي باطنة لا يزال عن الوجود المعيني ولها الحكم والأثر (٢) في كل ماله وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات المعينية ، ولم تنزل عن كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها ، فاستناد كل موجود

(١) مطلق تفسيري لأن الكلي الطبيعي هو السابعة من حيث هي لأنه المروى للكلية

سبعة .

(٢) من السنداولات في السنة الرفقاء المعانيات الإمكانية والإعيان الثابتة ليست موجودة

ولكن لها الحكم والأثر .

خبروا ذين معا يرد برادر

فعله أن أحكامها من الإمكان والتحديد والكثرة وغيرها ظاهرة لدى الأذهان باعتبار أنها وإن ليس لها وجود بالذات ، فليس لها بهذا الاعتبار أحكام وآثار لكن لها تحقق بالعرض باعتبار سارية حكم الوجود إليها ، فتحققها بمعنى تحقق منشاءات تراها ، وهذا القدر يصح أحكامها وآثارها وكون هذا الأحكام والآثار لها ومن خواصها مطوم لأن الإمكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم ليس حكم الوجود الذي حكمه ضرورة الوجود لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال ، والتحديد للسابعة وبالسابعة لا للوجود وبالوجود والوجود لا يتكرر بنفسه بل لو تكررت أكثر يتكرر الموضوعات ونفس عليه تطاير على سبعة .

يعني بهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً يزول به عن أن تكون معقولة سواءً كان ذلك الموجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت إذ نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة غير أن هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة ^(١) العلم إلى العالم ، والحياة إلى الحي والحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما إن الحياة متميزة عنه ، ثم تقول : في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحي العالم ، وفي المثلث إن له حياة وعلماً فهو الحي العالم ، وحقيقة العلم واحد وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحي نسبة واحدة ونقول : في علم الحق إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث ، فانظر ماذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه ، و معلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني ، فيقلل الحكم في الأعيان الموجودة ولا يقبل ^(٢) التفصيل ولا التجزئ ، فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها في كل

(١) تنظير للبيان فإن مفاهيم الحياة والعلم والقدرة ونحوها هي الواجب تعالى مظاهر البليات الإمكانية في الوجودات الخاصة في أنها مفاهيم منتزعة من الوجود الواجب كما سبق له المصنف قدس سره في بيان كلام هذا المكاشف و يؤمى إليه قول هذا المكاشف والحيات حقيقة معقولة فكان مفاهيم الصلوات بياض مفاهيم كالتأهية للحقيقة الوجودية الوجودية فالكاف في قوله قدس سره كنسبة العلم للنشيه ، ويمكن أن يكون للتنزيل بل يكون المطلوب مجرد سرياه حكم الموجود العيني إلى المعقول وبالعكس ، فمراية حكم العيني إلى الحصول هاهنا اتصاف العلم بالقديم والحادث وعكس استحقاقهما حل العالم بسبب العلم سره .

(٢) فإن كل شخص من نوع حامل ماهية ذلك النوع بشرائه يقول الحكماء نسبة الكمي :

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الحاس لم يعمل ولم يتعدد بتعدد الأشخاص ولا أثر حتمية مقولة، وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبتت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات ببعض بعض أقرب ^(١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك ومائتة جامع وقد وجد الارتباط ^(٢) بعدم الجامع فالجامع أقوى وأحق هذا دلالة قدس الله روحه العزيز ، وفيه تأييد شديد لما نحن بصدده إقامة الرهان عليه إنشاء الله تعالى ، إذ قد علم منه تصريحاً وتلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود العيني وأدما حظها من الوجودات انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها، فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو وجوده الطبيعي إلى الأشخاص نسبة الآباء إلى الأولاد دلالة واحدة متناهية له حصصاً وله حقيقة حقيقتها العربية الخاصة لا العامة ولا للموبة ليست جزء الطبيعة بل لا تفاوت بينهما إلا الاعتقاد، فإسناد من الطبيعة مقيدة بالخصوصيات المنبئة أو الشخصية بحيث يكون الكيد حارماً والقييد راحلاً ثم القيد هو تقييد ما يؤخذ لا بما هو قديم يكون الصفة في المفاهيم الامكانية أياً الإمارة الإشرافية ولا تجلي الإلهي في الحقيقة الوجودية ^{سوره}

(١) وكيف لا والوجود مشترك مستوى ومناه الامتياز به عين ما الاشتراك وهذا يتحقق من هذا الشيخ قدس سره لوحدة الوجود بانه إذا حار الإعتاد بين الماهيات والوجود وهو شخص متخالفان أحدهما حية الآباء هي الدم والآخر حية هذه الآباء هي فكيف يمكن الوجودات متوحدة وهي سنخ واحد ^{سوره} .

(٢) سبعان من رتبة الماهيات بالوجودات والكليات بالجزئيات من دور وجهة جامعة بينها بالينونة الثامة التي هي الينونة الصفتية بوجهها من رتبة من تأليفه سبحانه بين المتعادات وهو عينه صرب من تعريفه بين البدايات بفان الكلي أنها هو عينه عين الجزئي بانه جزئي له وداته ولغاوتيهما أنها مجرد حوى الإدراك، فافهم ان كتب أهلاً لذلك ولا يمكن أن يهيمه إلا الرجل الراشح في الحكمة النضجة الحقة، ولا يخفى ان جهة المعادة هاهنا هي معالجة المعادة وهذا الذي التفت اليك أسألهو آية من آيات كونه سبحانه جاهلاً بين التقلات في صفاته العلية وأساته الحسنى من جهة واحدة، هو الأول والآخر والظاهر والباطن أو كذا ذلك حكم لوجوده النسبة إلى الوجودات العالية الدائرة الزائلة من العقولات العشر فانه يكون في كل منها حكمه مع تقدمه وتزوجه عن صفة الامكان ووصفة الحد ثان وهذا أيضاً صرب من مروب الجمع بين المتعادات للاجبة جامعة ^{سوره} .

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها، إلا أن وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء ، فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائوتها بحسب صرف وجوده وبعث ذاته عليه وبحكم به على وجوده الأقدس بملاف سائر الوجودات التي هي أيضاً من أشعة كبريائه وطلال نوره وبهائه ، فإن الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسماة بالداتيات إن كان منتزعة من نفس وجود شيء ، أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق ، وفيضانها عن قبومها المطلق ، لأنها بحسب ذاتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى واستمداداً من كلامه إن تشخص الأشياء وتعينها كوجوديتها إنما هو بوجوداتها المبنية كما حققناه سابقاً طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني.

ومما يفهم أيضاً من كلامه وسط القول فيه في موضع آخر إن كلاماً من العين الثابتة والوجود العيني متما كس الحكم إلى الآخر يعني إن الماهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعموتها ، وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر (١) الذي (٢) هو محل حيرة العقلاء ، وسر صدور بعض الشرور الواقعة

(١) في اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ما علمه الله تعالى من كل عين في الازل مما انطبع فيها من أصولها التي تظم عليها عنه وجودها فلا يحكم على شيء إلا بما علمه من عينه في حال ثبوتها في العلم . وقد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب والتعب والتعب اذا عرفته عرفت انه مفاتيح لسر صدور بعض الشرور والتأسيس خير من التاكيد سره .

(٢) قال سبحانه « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ، وقال: ✽

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أن الوجود كله خير . ومن فوائد كلامه إن جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية ، فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بسبب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أن جهة الاتحاد ^(١) بين الشئيين أيضاً في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير ، فإن عسة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود ، وإلى ذلك رُفِضَت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة الصودتين حيث قال : قال ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الأول الواجب الوجود ، وذلك من لوازم خيريته المرافقة في هويته بالقصد الأول ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأول وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهى فإنه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جل ذكره ، فإن وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جمده وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله ، والكدورات اللازمة لماهيات إشارة إلى إمكانها فإن معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصفة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بصيغة لقن من أحسن من الله صيغة ، ولا شك في أن لاظلمة أظلم من السلب ، وأشار في قوله : لماهية المنشأة عن هويته إلى أن الصادر عن المبدء الأول والموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لماهية الكلية ، بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتشتأ منها لاتأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يعفها به ويحملها عليها ، ولذا حكم بتقديم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في ذهن كما مر تحقيقه

«قل كل من عند الله فاله ولا ما تقوم لا يكادون يفقهون حديثاً» وقال «ما تناوؤن إلا أن يشاء الله» وقال سبحانه : «يعرف الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» قوله : فمن نيك أي من بينك منزه .

(١) في جميع أنحاء الاتحاد حلالا كن لوتما تلا أو تجانساً أو تساوياً وجوهاً ، لم يشارف العمل فيها - ممد - .

فصل (٢٦)

في الكشف عما هو إيفية التصوي والغاية العظمى من المباحث
الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه ، والاسخراط في
سلك المهيومين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه إنه كما
أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون
ما بحسب تجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلاً بحتاً
لأنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك (١) المعلوم له هو ما يكون
بذاته أثراً ومفاضاً لشيء آخر غير المسمى معلولاً يكون هو بالذات أثراً حتى
يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقول واعتباره أحدهما شيء والآخر أثره ، فلا يكون
عند التحليل المعلوم بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعا
للدور والتسلسل ، فالمعلوم بالذات أمر بسيط كالملة بالذات وذلك عند تجريد
الانتفات إليهما فقط ، فإننا إذا جردنا الملة عن كل ما لا يدخل في طبيعتها وتأثيرها
أي كونها بما هي ملة وهـ وثق جردنا المعلوم عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليته
ظهر لنا أن كل ملة بذاتها وحقيقتها ، وكل معلول بمداول بذاته وحقيقته ، فإذا
كان هذا هكذا يتبين ويتحقق إن هذا المسمى بالمعلوم ليست لحقيقته هوية مباينة
لحقيقته علة المفيدة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلوم مع قطع
النظر عن هوية موجدها ، فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحداهما مفيداً والآخر
مفانصاً ، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلوم ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه
(١) معلوم أن لا تليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئ ، والفرس من هذا البيان
أن ليس المقصود من التوجيه الضامى في لسان القوم الآن الوجودات قراء بحة إلى الله تعالى
وروابط محضة إلى القيوم الصمد ذاتاً وصفاتاً وأصلاً ، وظهورها منطوقها ظهوره كإني الدعاء
بانور كل نور ، وإن الوجودات متقومات بثوانها بذاته وذاته مقومة بذاته لدواتها - سره .

متعلقاً من غير تعقل علته وإضافته إليها ، والمعلول بما هو معلول لا يقبل إلا مضافاً إلى العلة ، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة ومعلولاً هذا خلف فأن
المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني ، كما أن العلة المفيدة على الإطلاق إنما كونها أصلاً ومبداً ومنصوباً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تنامي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة وتقصان ، وإمكان وفصور وخفاء ، يرى الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل ، وثبت إنه بذاته قياس وبهقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض ، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر تبين وتحقق ؟ إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو مستخفاً فارداً هو الحقيقة والباقي شؤونه ، وهو الذات وغيره أصلاً ونعوتاً ، وهو الأصل وما سواه أطواره ، وشؤونه وهو الموجود وماورائه رجاياه وحيثياته ، ولا يتوحد من أحد من هذه العبارات إن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيئات إن الحائبة والمحلية مما يقتضيان الإتيانية في الوجود بين الحال والمحل ، وما هنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتصور بنور الهداية والتوفيق ، ظهر أن لاثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واصبحت الكثرة الوهمية ، وارتفعت أعاليل الأوهام ، والآن حصص الحق ، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات ، يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ، وللثنويتين الويل مما يصفون إذ قد انكشف إن كل ما يقع اسم الوجود عليه ولو ينحصر من الأنحاء فليس إلا ذاتاً من شؤون الواحد القيوم ، ونعتاً من نعوت ذاته ، ولعة من لمعات صفاته فما وضعت (١) أولاً إن في

(١) ما أقرب هذا من قوله قرياً من مبعث الوجود النعتي الجديد للأشياء اختفاه فيها مع إظهاره إياها بواحد لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدة وقهر إياها بإزالة عيانتها بوليس

الوجود علة ومعلول بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك المرفاني إلى كون العلة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ، ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطوره وتحيته بحيثية لا انفصال شيء مبين عنه ، فاتقن هذا المقام الذي رأت فيه أقسام أولى العقول والأفهام ، ولصرف نقد العسر في تحصيله لمالك تجد رائحة من مرتعك إن كنت مستحقاً لذلك واهله .

ولفائل أن يقول : يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب **عقدة وفك :**

داخلية في جنس المضاف ، وكذا حقيقة ذلك ماضٍ لذلك ادعى إن ماهو العلة بالذات حقيقتها إنها علة ، وكذا ماهو المعلول بالذات حقيقته إنه معلول وإلا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلول بالذات ، وإذا كان العلية هي ذات العلة ، والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضافه أعني المعلولية وسيجوز إن المضاف جنس من الأجناس العالية والجنس لا يتقوم إلا بفصل يحصله نوعاً ، فيلزم ^(١) أن يكون الواجب الوجود مركباً من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته .

فقول في ذلك هه : إن المضاف وغيره من أجناس الأجناس هي من أقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا أخذت في تعريعات تلك الأجناس بأن قيل إن مقولة الجوهر مثلاً ماهية حكمها كذا ، ومقولة الكبر ماهية حكمها كذا ، وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره ، وبالجملته كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوّره إلا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب ^(٢) تعالى ليس مفهوماً المراد به صهر حلاص ما وضع له لانه كان يترأى اليقونة العزلية وليس الامر كذلك فاحكم بالعلية ولكن تصرف فيها بأنها التثان لا التوحيد مثلاً كما يقوله المترجم : فانه تعالى لم يبدؤم بولد بل كل يوم هو في شأن - سره .

(١) هذا وغررت الشبهة بكون الواجب داخل تحت جنس المضاف وأما ما ذكرت بطروم كونه عين جنس المضاف فانه ماهية مدوت ذاتة ماهية علية يلزم كونه معلولاً لا انتر كبر لان الجنس اعالي سيطرهم يلزم انتر كبرهم الماهية والوجود ونحوه لامي الجنس والعقل - سره .

(٢) لمالك تقول : هذا يزكدا الاشكال لانه اذا كان الواجب علة لذاته والعلة بها هي عنه

يمكن وجوده في الدهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف السور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فهمه ، وبحكم بصرف من الدهشة عقيب المجاهدات الرحانية إن الذات الأحدية يكون تأثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدمة ، ووجودها الفيومي السطوعي لا بعينية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الإشلام في وحدته الداتية والتركيب في أصل حقيقته الوجودية من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنة صورة مساوية في الماهية ، كيف وقد وضع أن الماهية له غير الانية الواسعة ، كرسى نورها السماوات والأرض فالعالم (١)

من المضاف لا يجزى أن الواجب هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود ليست مضافة فإن حقيقة الوجود وإن كانت مضافة لكن لم كونها مضافة من كونها علة بذاتها ، فيكون الحق تعالى إضافة مع كونه حقيقة الوجود وهي الأعيان بعينها تافس .

والجواب أن مقصوده قد مر أنه كونه مضافاً من أول الأمر به ، وإن كان علة بذاته لكن ليس من المضاف من علية ليست إضافة فإن له تعالى حقيقة حقيقة مبالغة إلى الوجود المنبسط وبه علة حقة ضمنية في مقام الوجود المنبسط . السبة إلى الوجودات الخاصة وكلتاها ليستا من المضاف المفهوم العلية الضمنية ، ولا ياتي كونه مضافاً لا بها ليست عنه تعالى كما يسمى الاشر في المثال الواحد البسط الذي هو ظهوره ونوره في السموات والأرض بالإضافة ولكن بنعتها بالاشرافية ، بوجه النسبة وقوعها بين الشئين يعني الشيء بعينه الشئ والماهيات السراية كما أن الإضافة القولية بين الشئين - سره .

(١) أن قلت ، البرهان أيضاً حكم العقل فكيف قال العالم ليس العقل .

قلت : المراد أن ليس العالم هو العقل بل هو عقل بل العقل بما هو مكتحل بنور الله تعالى و بما اسره من له العلية والسلطة لكونه نور الله الرهان الدار ولذا يضطررك البرهان إلى الإذعان بنسبة حقة وإن لم يكن معادها مقامك ، كما أنك تحكم بأنه تعالى واحد بالوحدة العلة ولكن ما دمت استات ليس هذا حكماً بالوحدة العلة فيورود من الله تعالى على العقل بعرفه ويعرف صفاته هي الحديث اعرفوا الله يا الله وحي الدعاة يامن دل على ذاته بأنه يوفى القسي في : سمع و يرى بصير وسيجيء من كلام الشيخ الاضاري توحيدة اياه توحيدة ، وسئل عن عارفهم عرفته بك فقال هو اوردان نرد على قلبى من عنده ، فتم ما قيل :

اذا رام عاشقها نظرة لم يستطعها من لطفها - سره .

اعارته طرفاً وآهاته في مكان البصير بها طرفها - سره .

بوحده وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل ، بل ضرب من البرهان المراد من عنده ، والنور القاذف في العقل من تأييده ، وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والالتقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته وإذا علمت أن^١ كون هوية شخصية ما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي إضافة إلى شيء لا يوجب كونها رافعة تحت ماهية المضاف انفسخت^(١١) الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالماً وقادراً ومريداً أو سمياً أو بصيراً أو كون اليهودي بذاته مستعداً للآشياء إليه وكون كل عرض بذاته متعلقاً بالموضوع ، وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة مشرفة في البدن ، مع أن شيئاً منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وإن عرّض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهور وذلك مما لا فساد^(١٢) فيه إذ الإضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي مبني على شيء . وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث أن^١ المتضائفين ينبغي أن يكونا معاً في الوجود ، والمعنى يتلوهما التقديم الذي يقابله ، وذلك لأن^١ عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

(١) حاصل الانصاح أن كل مضاف مقول حقيقة تعلقية لا كل حقيقة تعلقية إضافة مقولية إذ الموجبة الكافية لا تعكس كعكسها ، فالعاطلة من باب إيهام الانعكاس أو من باب عدم الفرق بين الوجود والماهية ، فلا بد أن يفرق بين ما اعتبرت الإضافة في وجوده وبين ما اعتبرت في ماهيته ، ففي الأعراس اعتبرت النسبة في وجودها لا في ماهيتها سوى مقولة الإضافة بل في ماهية الكيف اعتبر سلب النسبة كما يقال : الكيف مهابة قارة لا تخصي نسبة ولا نسبة - مجرد .

(٢) والعق هو الصبح عز ذلك إذ الإضافة وإن كانت أضف القولات لأنها مع ذلك صامية غير جائر الحق والانتزاع عن صريح الوجود ، وأما النسبة الوجودية فهي الوجود المرتبط وليس حكمه بالنسبة إلى طرفه هو البروز بل القيام الوجودي فالحق أن هذه الإضافات جملة محتملة - تأخذ العقل النسبة بين المنتهيين ثم اعتبارها مع كل من الطرفين وأغفلت عن تعرض حيث لا الإضافة لتكرار النسبة فلا تحصل - طمعه .

الخارجي ، والإضافة إنما تعرض لماهية ^(١) الجريئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل ، والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأتي عن الاستمرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر ، وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول ، فإن^٢ لاختلاف الشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة وآثاراً غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدبر يגיע الحصول حدوثاً وبقيماً كالخارج ، وفي نحو آخر تدريجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الخيال ، وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعاً كما في عالم العقل . ولنا ^(٢) مسلك ^(٣) آخر

(١) والوجه فيه ان الإضافة من المفعولات الثانية والمفعول الثاني هو الذي يتعد بالمعقول الاول في الخارج ويتبعه في الوجود البيني كاللازم المير المتأخر في الوجود لكنه يصير عارضاً في ضرب من التحليل الظلي كما هو شأن عوارض الباهيات - نزه .

(٢) وهو ان اجزاء الزمان لاتصلها تقدمها وتأخرها من حيثها والسبب في الحقيقة السبب في هذا هو كيان البقاء في هذه الحقيقة من عدم البقاء ، والمعلية في الهيولى من القوة ، والوحدة في الكم من الكثرة فحصل ما هنا ثلاثة أجوبة أحدها هذا المسلك الذي ذكرناه ، والثاني في كلامه أحدها أن نسبة التقدم والتأخر في الزمان نسبة وجودية كيان علية الحق إضافة اشراقية لا مفوية ، وليس كن تقدم من مقولة الإضافة كالقدم الرمدى للحق تعالى ولا كل تأخر كذلك كالتأخر الرمدى للوجود النسب على الاشياء ، والاخر مذكروه الشيخ كما نقله عنه في موضع آخر وهو ان الإضافة لما كانت أمراً اعتبارياً لا يحاذيها شيء في الخارج فالتقدم والتأخر ليسا في الزمن بل في الجزآن فيه مجتمعان معاً هما في الخارج ليسا معاً من ماهية مضافان ليسا في الخارج بل في الزمن - نزه .

(٣) وهو المسلك العام الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه معمله ان الزمان هوية اتصالية غير قارة لا ينفصل جزئها بالفضل عن الاجزاء الاخرى في الوجود الاتصالي المير الفرضي أصلاً فيكون كلها موجودة بوجود وحداني اتصالي غير قار فمنها يتحقق السبب والاتحاد في الوجود بين التقدم والتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم التقدم وتأخر التأخر ، والماهية انما هو بنفس التقدم والتأخر وهذا هو ضرب من الجمع بين التباينات مع بقاء المقابلة لعالها فافهم - نزه .

في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجيء في موضعه إنشاء الله العليم .

إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول : إذا كانت

تنبيه :

وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مُستقلة في ذاتها فيلزم

اتصاف الباري جل ذكره بسماة الحدوث وقبوله للتغيرات . وبالجملية كونه محلاً

للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر ما توحنا من قبل وهو أن وجود الأمور

والقور الحالة في الموضوعات والمواد هي من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة

الارتباط به . الذي هو الموصوف ، فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه

وجود في أنفسها من غير لوجودها معاً هي فيها ، وما هنا نقول : ليس لها سوى الواحد

الحق وجود لاه تقلاي ولا تعلق بل وجوداتها^(١) ليس إلا تطورات الحق بأطواره

وتشؤوناته بشئونه الذاتية .

وأبداً كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بد

أن يكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتام نوعيته وهو

الكمال الأول للشيء والصورة المتنوعة له ، أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته

وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل

التقوم وأول التمام ، فكل ما يتصف بصفة فإما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وفور

قبل هذه الصفة إما بحسب الفطرة الأولى وأصل فريضة التجوهر ، وإما بحسب الفطرة

الثانية وفضيلة وجوده ، والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين النقصين وعن

جميع شوائب النقص ، لأنه بحسب ذاته تام وفوق التمام ، وبحسب صفاته لذاتية فاضل

وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي

بحسب أصل ذاته ، ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الأولى

وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره العاصلة بتحد تمامه وكماله في ذاته المتحدة

(١) أي لها وجود واجل لا رابطي كما سبق بيانه .

وصفاته المقدسة ، فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه النير المتناهي صفوقه في الحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً قُتِبَتْ ^١ إنَّ علوه وعظمته بذاته لا بنيره وكلُّ حلية أو صورة فإنما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ، ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل غير لا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء وله السلطنة العظمى والقهر الأتم ، ومن الذي يسلط عليه بالإقضة والتكميل ، ويصور ذاته بما يخرج به عن القوت والتعطيل فيكون له العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغيير والتبديل.

وأيضاً لو كان له كمال ممكن المنفوق به ضرر بذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع إمكانه الذاتي إما لأجل وجوده مائق أو لعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين وشي منهما لا يتصور في حقه ، أما وجود المائق فلأنَّ المائق للشيء عن كماله يجب أن يكون منادياً له معافياً في موضعه ، والواجب لا ضد له ولا موضوع له ، وأما وجود المقتضي له فالمقتضي إما ذاته وإما غيره فالأول يوجب إدراك كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها ، والثاني إما ممكن الوجود أو واجبه أو محتتمه والكل مستحيل .

أما الأول ^(١) فلأنَّ كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب ، والتفان إذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بإزائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب أن يكون متقدماً عليه ، فيجب أن يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو يرتن الفناء .

وأما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات .

(١) وأيضاً يلزم الدور لأن الممكن يحتاج إلى كمال الواجب تعالى من حيث هو عليه وقدره ونحو ما قلنا انعكس الدور أيضاً الدليل وإن كان طاماً لكن فيما نحن فيه غير من الممكنات أمراناً ومفاناً له فالكلام في الممكن يقتضي كالكلام في الممكن " يقتضي - مجرد .

وأما الثالث فلأن الممتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود ، فإن معطى الكمال لا يقرعته بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره ، والممتنع لاحظاً لمن اصل الثبوت فضلاً عن كماله ، وقد علمت أن لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير .

وبهذا يندفع ما أورده بعض أجلة الفضلاء في طرحها ككل على البرهان الذي أقامه صاحب حكمة الإشراق على قاعدة إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة إلى كلام المبرهن : إيراد المورد عليه إذ مبناه ^(١) إن الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع عكته امتناعاً ذاتياً فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعاً في الخارج ، إذ ربما لم يقع مع كونه ممكناً لامتناع جهة في الواجب بالذات أشرف مما هو عليه يكون سبباً لذلك الممكن الأشرف هذا . فاذا تبين الحال مع ضيق المجال مما يوضح به حق المقال ، وعلو المرام مما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ، ولا نسبة حلول الأمور للموضوعات فما ورد في السنة أرباب الذوق والشهود ، وفرع ^(٢) سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف إن العالم

(١) أي بمعنى الإرادة وتحرير البرهان سيجي في الإلهيات ولما كان المقام من مقاربتين في مسلك الدفع أذني مقام الاستدلال على غنى كمال ممكن اللعوق بخلل هذا ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفاً على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لا يقع ذلك الكمال لا يقع بوقوع مقام الإرادة على برهان قاعدة إمكان الأشرف قال المورد وهو الحق الدواني إن الممكن الأشرف لا يقع لكون وقوعه موقوفاً على ممتنع بالذات ووجود جهة أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنة فلم يقع الممكن الأشرف مع ما باقى على إمكانه والدفع في كل المقامين أن الممكن بالذات لا يمكن أن يستند إلى الممتنع بالذات كغير الممكن مما لا يلزم من فرض وقوعه معال ، ولكن نسلك الحق الدواني بإمكان عدم النقل الأول وامتناع حله ونقض الكلام فيه مستوفى - سرمد -

(٢) فنها قول الشيخ الطاهر التيشا يوردي .

أوصاف لجمالته أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره
لعوز العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال ، وإلا فشانهم
أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النفس في الانصاف بصفة حادثة في ذاته أو نعمت يعرض
لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقية ذاته المتأصلة ، كيف وهم يفنون
الاثنيينية في حقيقة الوجود ، ويقولون ليس في دهر الوجود إلا الواحد الفهار ، والحلول
مما ينادى بالاثنيينية ، فكل ما قيل في تقريب هذه السببة التي للذات الأحدية بالقياس
إلى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجهه للأفهام المبعدة
من وجهه للأوهام ، وأشبه التمثيلات (١) في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى
مراتب الكثرة كما مر الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة فإن الواحد (٢) أوجد

جمله يكسني وصورته مختلف

جمله يكذات أمانصف

ومنها قول الشيخ الشبترقي:

من وتوغل في ذات وجودهم

لمشكهاى مشكوة وجودهم

وهذا الاتصال بوجهه كالانصاف بالعقبات السلبية والإضافية أوشية السابعة الاعتبارية
فليست كالمرضى بمعنى الحصول بالضيقة بل كالمرضى بحسب الخارج الحصول كالامكان
والشيئية - سرده -

(١) أي بعد النثل الأعلى الذي هو الاسان الكامل الكمل المعنى ، فانه الاسم الأعظم
والكلمة الإلهية ، وحقيقة آدم المخلوق على صورة الله الأجل الأكرم ، بعد النثل الأعلى له الامثال
العليا كالشملة العوالة الراسية للدائرة ، والحركة التوسطية الراسية للقطعة ، والان ليلال
الراسم للزمن ، والماكس النشأ للمكوس ، والبحر النشأ للبحر ، والحباب والبهار والحباب
والشس ، لمظهرة للاشعة واللاظلة والامتلة القرآية من الصباح الذي في الزجاجة التي في
المشكوة ، والباء السائل في الاودية بقدرها ، وغيرها بل وفي كل شيء له آية تدل على انه
واحد - سرده -

(٢) وذلك لان كل مركب تركيبه من خيفة وحقيقة متخالفين كالجسم من الهولي
والصورة ، والانسان من النفس والبدن ، والياض من اللون والفرق لثور البصر وغير ذلك ،
وكذا المركبات الصناعية والاعتبارية كالبيت والسرير والطين والسكر ، وأما الانسان والثلاثة
والاربعة التي غير النهاية فضافها النباتية النباتية المتخالفة الاحكامها الاثار أجراؤها التي
تقوم مقام الاجزاء العلوية في الموارد الاخرى ليست إلا الواحد والواحد وتكرر الشيء وليس به

بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد ، وليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء ، لست أقول بشرط لشيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الذي عمومته باعتبار شموله وبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لشيء وهو المرتبة الأحدية عند العرفاء ، بتمام حقيقة الواجب عند العارضة ، والأول هو حقيقة الحق ^(١) عند العرفاء ، لإطلاقه المعري عن التقييد ولو بالتفزيه عن الماهيات الموجب لدفع من الشرط ^(٢) فافهم ^(٣) ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الإثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهاية ، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها ويتقوم وجوده بها ، فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية

لا تظهر ولا حقيقة أخرى مخالفة ، ولا شيء من الصفات كذلك فليس العلم الهيدوي والهيولي الصورة الجسية والصورة الحسية وحوادثها هيبرها ، وأما الاثنان فليس إلا الواحد والواحد والثلاثة ليست إلا الواحد والواحد والواحد ، فلو افهمنا في الواجب فليست إلا الواحد مع تباينها ، ان قلت الاثنان وحدثن اثنان والثلاثة وحدثت ثلاث .

فت اثنان والثلاث نفس الاثنين والثلاثة اللذين تنظر في حقيقتيهما مع ان كلامنا في الواحد لا بشرط وان جميع الانواع من العدد متاركة واسما هو ثم كساته بتكراره يوجد الاعداد الغير النهائية كذلك مادته لها هي كل واحد منهما هو السدى البنى للكل - سره .

(١) أي من المطلق والطبيعة التي لا يشترط معها الاطلاق اذا بساطته وشموله فعل الحق لاحقيقة الحق - سره .

(٢) إشارة الى امكلى الجمع بين السلكين بان المراد سلب السلب أي سلب الحدود والتفامس الامكانية لا سلب الشيء بماهو حقيقة وجودية كافية طريقة من يقول بتباين لوجودات فافهم - سره .

(٣) إشارة الى سر الصرورة الازلية فابها كون الشيء موجوداً بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع العيانات والعيثيات الخارجة المغيرة لذاته مغيرة خارجية أو اعتبارية ، تقييدية كانت تلك العيثيات أو تطيب وحقيقة كانت أو اعتبارية واعتبار بشرط لامتاف لها اظهرته اذا الشرط واسطة فافهم - سره .

لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق، ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته، وفصله عين جنسه، إذ التعمين والامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها؛ فعقيقة الواحد، من غير لحوق معنى فصي أو عرضي بمعنى أو شخصي لها في ذاتها شذونات متنوعة وأطوار متفاوتة، ثم ينبعث (١) من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل، كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالمعانيات عند قوم، وبالأعيان النابتة عند قوم، وهي التي قد مر مراراً إنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني فإيجاب الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والسم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالمعانيات، واتصافه بها على هذا الوجه من الأنصاف المخالف لآثار الأنصاف المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفسير المبدأ مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية، فالارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد (٢) نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق، والعرض إن القول بالصفة والموصوف في لسان المرقاة على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

إشارة إلى بعض حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معواشاً فهي
مصطلحات أهل الله
في المراتب الكلية : المسماة عند هذا الطائفة بالمرتبة الأحادية المستهلكة فيها

(١) نظير هذا ما هو حال الهيولى الأولى لكونها نوعاً مجرداً أي بسيطاً في المعنى

والمرق بين الجنس والصل في حقا انما هو بالتميل وضرب من الاعتبار فاعلمهم من ذلك.

(٢) ومن هذا تعلم أن الكسور الخمسة من مقولة الاضافة ليست من مقولة الكيف فليس

هنا قارات في معالها استقرار في موضوعاتها - سدد.

جميع الأسماء والصفات ، و يسمى أيضاً جمع الجمع و حقيقة الحقائق ^(١) والسماء وإذا أخذت بشرط شيء فاما ^(٢) أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلها وجزئها السماء بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية السماء عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الأسماء والصفات التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية ، وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لشيء فهي السماء بالهوية السارية في جميع الموجودات .

أشاره إلى حال
الوجود والامكان
اعلم ^(٣) أن هذا التقسيم إنما هو من حيث
الاستياز بين الوجود والماهية والتباين بين

(١) هذا على طريقة بعض المرافض الكبار الكامل الشيخ عبدالرزاق كاشي قدس سره
الما المضرة الإحدى عندنا لا يعرفها أحد غيره فهو في جانب الجلال بوقيل : هي المضرة
الواحدة التي هي منشأ الأسماء والصفات لأن السوء هو التيم الرقيق والتيم هو العاقل بين
السوء والأرض وهذه المضرة هي العاطلة بين سوء الإحدى وبين أرض الكثرة العنقية بولا
يساعده الحديث النبوي لا تستل عليه السلام أين كان ينقل أن يطلق العلق قال : كان في سوء
وهذه المضرة يتبين بالتبين الأول لأنها أصل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الإنسانية وكل ما تبين
فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره

أقول : لا سلم إن كل تبين فهو مخلوق فلهذا التبين هو التبين المعناني لا الإضافي بظهور
الإعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات ظهور على صور علم الله التفصيلي بل التبين الإضافي
الإبداعي لا يسمى عالم الخلق في اصطلاح وأنا يسمى عالم الامر ولا سيما على تحقيقات المصنف
قدس سره إن القول بمرجع الربوبية باقية يغاطها لا يباغها ، وأيضاً السؤال عن كينونة الربوبية
الربوبية هي المرتبة الواحدة كما يصرح به المصنف قدس سره .

(٢) كلمة اما هنا لا ثانية لها أول لها سقطت من نسخة الأصل بوحسب إن تأيتها واما إن
تؤخذ مع صفة واحدة فهي اسم خاص كالطيم والتقدير ، كما أنها إذا أخذت مع جميع الصفات كانت
اسم الجلالة أي الله وإذا أخذت مع تبين خاص لمكاني كالظلية أو النقية أو الفلكية أو الإنسانية
كانت حقيقة امكانية عامة وإذا أخذت مع جميع التبعينات كانت اسماً كبيراً .

(٣) ونعم ما قلنا المرافض الجامي :

بودايمان جهان بي چنو چون ذ امتياز على و عيني مرون
ني بلوح علمشان عش ثبوت ني زمين خوان هستي خورده قوت

جهة الربوبية والمبودية ، وأما من حيث ستخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتمف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات اد كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات ، وقد أحاطه الإمكان الناش من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته . وبالجمله منشأ عروس الإمكان هو نحو من أبعاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه .

إشارة الى حال الجواهر والعرض في هذه الطريقة : وجدت بعضها متبوعة مكشعة بالموارض وبمعضها تابعة ، والمتبوعة هي الجواهر ، والتابعة هي الأمراض ، وجميعهما الوجود إذ هو المتجلى بصورة كل منهما ، والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر و مفهومه وفي حقيقته و روحه التي هي مثال (١) عقلي هو مبدأ للعقلية التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النورية ، وكل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهولاني كما تقرر وكلمة هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم أخفى جوهرأ وأنقص ذاتاً من غيره ، فظل العقل الذي هو رب الجواهر المادي بما هو

جمله رادو خود ذ خود بيخود نمود
رسم آئين دولي آغاز شد

ناگهان در جنبش آمد بهر وجود
واجب و ممکن زهم متناز شد

سرده .

(١) المراد به الضل الكلّي المشتمل على كل القول التي في الطبقتين الطولية والمرضية مجواهر العالم هو هو ، وما يقال ، ان الجواهر تات يمكن أن يراد الجواهر بمعنى التنوع بل جوهر العالم بمعنى التنوع ضمم وجهه الباقي التاب مع دتو كل شيء وسيلان طنائع الحق هو هو الوجود المبسط كما سيصرح بان هذه الحقيقة الجوهرية يسمى عديم بالنفس الرحمان والنفس الرحمان وان كان من أساء الوجود المطلق النبط الا أن هذا الجوهر الذي هو عقل القول كل حامله بشر او هو أول منازل النفس هو ام القرى و ام الاملا هو لم ينشئت ولم ينفق بديولم يرل في ساء وحدته اطلق عليه النفس الرحمان ولم يباء بماية الاختيارية التي هي أول مقاطع النفس ولا سيما على التحقيق أن لامامية للخل سرده .

جواهر مادي إنما هو نفس المادة مأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الدهن جنس الحواهر ، وكل واحد من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث ^(١) قيواميتها ، كما أن الأعراس بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة ، ألا ترى كما أن الذات الالهية لا تنزل محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتسباً بالعوارض من المسؤول وغيرها ، وكما أن الذات مع اعتبار صفة من صفاتها إسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الدهن أو مبدء من مبادئها الخارجية من الصور المتنوعة في الخارج إليه يصير جوهرأ خاصاً يكون عنى رأيهم مظهرأ لإسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم ، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زماناً أو مكاناً أو يصير جوهرأ جزئياً كالشخص . وكما ^(٢) إنه من

(١) فإن القيوامية عبارة القائمة بالذات وكيف لا يكون تعالى في أقصى مراتب القيام بالذات وهو تعالى ليس قائماً بالماهية ، فكيف بالتعلق وكيف بالمادة والنوع ، وطهور قيوامته في عالم المفاهيم في مفهوم الجوهر الذي هو جوهر بالحلل الأول وفي عالم الاعميان الموجودة في مادة المواد وقابل القوابل الذي هو مسموع القوى والاستعدادات وكذا في عقل الكل وهو صورة الصور وماعل المواعل بقدرته الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعلية ومثبه العملية الذي هو مسموع العمليات والله بكل شيء محيط - سره .

(٢) اهم أن لاسماء المركبة كالحى النبوم وكالملى العظيم وعوها هي الاسماء اللفظية حيث قيل : ان للمجموع حيثية ارتباطاً وتوحد ينرتب عليه من التأثير ما لا ينرتب على كل واحد من الأفراد .

ان قلت : ما المراد من الجهة الوحدانية والحيثية التوحيدية في الاسماء المركبة والوحدة الاجتماعية تمكن في أى اسم مع الآخر .

قلت : لمراد أن يكون الوجود مظهر اسمين تكويناً أو تكليفاً بان يتعلق ويتعلق ويتحقق بهما ، اما التكوين فكما لسميع المصير في الحيوان ، وكالدائم الرافع في العلك ، واما التكليف فكما الحكيم الكريم فيس يتحقق بهما بان يحصل الحكمة والكرامة وإذا كان له كرامة ولم يكن له حكمة واطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلاً لم يكن للاسمين جهة واحدة ، ولذلك من غلب عليه حكم اسم من الاسماء المعنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم وان لم يسم به نسبة ظاهرياً عبد الهادى .

اجتماع الأسماء الكلية على نحو له جهة وحدانية يتولد أسماء آخر مرتبة المعاني مع
حيثية إرتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية
يتولد جواهر آخر مرتبة منها تر كيباً طبيعياً له صورة طبيعية . وكما إن الأسماء
بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما إن^(١) الأمهات
من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة . وكما إن الفروع
من الأسماء الإضافية غير متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضاً غير متناهية ، ويسمى
هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحمان والمادة
الكلية وما تعين منها ، وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية ، ولما
كانت التجليات الإلهية وشئوناتها المظهرة للمفاتيح متكررة بحكم كل يوم هو في
شأن صارت الأعراض متكررة غير متناهية وإن كانت الأمهات منها متناهية ، وهذا
التحقيق ينبغي على أن الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي
باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن
بعض ، وإن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود ، وللجميع أيضاً اشتراك في مطلق
كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم ، كما أن مظاهرها حقائق متمايزة بعضها
عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ، ومشاركة في معنى العرضية
من يقوم بهداية الخلق وعباد الجواد من وجود عليهم وهكذا بوقدينا سابقاً لرا الشبه في مقام
ونظر سالك مظاهر الأسماء وفي مقام آخر وبظن سالك آخر نفس الأسماء الفعلية لأن المظهر هو
مظهر حقه الانشراح والاستهلاك في الظاهر فيه بل في مقام وبظن أشجع كمال الإحلاس في
المفاتيح - سورة .

(١) أمهات الأسماء هي مصرح بهاني بعض كتب أهل المعرفة بل في بعض كتب أهل الكلام
عن أبي الطيم المريناني تقدير التكلم السميع البصير وهي أئمة الأسماء بولعظ الجلالة وهو الله أمام
الأئمة في الأسماء والأسماء الكلية كما ذكرنا في الموع منها الجزئية الغير المتناهية كالسرعات من
الطيم بحسب العلومات والسرعات من التقدير بقدر القدورات سواء وضع لها العاطط طبيعة
كالبدء والمخترع والمنشئ والمكون وسواها من الأسماء الإضافية في كلامه أهم من الإضافات
المحضة ومن ذوات الإضافة - سورة .

الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأن كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب .
 إياك وأن تظن بغطائك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من
 تثبيت واحكام : أكابر المرقاة واسطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية من
 البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك ، وعدم
 تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ، والمقدمات الحقة العكسية ناش
 عن فسور الناظرين ، وقلة شعورهم بها ووضف احاطتهم بتلك القوانين ، وإلا فمرتبة
 مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إغادة اليقين ، بل البرهان هو سبيل المشاهدة
 في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على فكي السبب ، وقد تقرر عندهم
 إن علم اليقيني بذوات الأسباب لا يصل إلا من جهة العلم بأسبابها ، فإذا كان هذا
 هكذا فكيف يسوغ كون مفتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة ؟ وما وقع في
 كلام بعض منهم إن تكذّبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة معناه إن تكذّبهم بما
 سميت برهاناً وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي ، فهذه المباحث
 السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة الظاهرية لكنها في الحقيقة روحها
 الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية الجامعة بمراتب الوجود ولوازمها ، ولذلك
 لا تتحاشى من إظهارها وإن كل المتعسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها ، وإن أردت
 الإطلاع على حقيقة ما ذكرناه ، وتشوقت أن يبين لك مطابقة دعائهم مع مفتضى
 البراهين فاستمع لبيان التوافق في بين معانيشهم إنها يخالف مفتضى البرهان ، لتقيس
 عليه غيره ولا يسمى ظنك بأرباب الحقائق .

واعلم أن^(١) الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع امتلاكه صفة من
 الصفات أو تجل من التجليات ، والأسماء المفلوطة أسماء الأسماء ، وكون الصفات عند
 الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند المرقاة عند التحقيق
 (١) ما علمت اصطلاحهم في الاسم فلا تستغرب قولهم إن العالم مظاهر ، وأسماء
 أو الأسماء أرباب الأنواع وإن الاسم عين السمي بوجه غير السمي بوجه - مرده .

فإن معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيحية أو حالة غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات ، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً إلى عروض هيئة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم ؟ ولا إلى معنى سلبى كحمل الأعمى على الإنسان ، أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء ؟ أو اعتبار تحقق الدات بصورها من الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع ، أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات ، وهؤلاء العرفاء أيضاً فائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى ، لكن لا يرب لأحد أن مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى ، لأقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه ومن هاهنا يعلم أن كون الاسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود ، واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك إبه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الهمية الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والعمل تعالى ذاته من علوق شي ومن هذه المعنى علواً كبيراً ، وذلك لما علمت مراراً أن الجمل والافاضة إنما يجريان بالدات والاصالة في نحو من أنحاء الوجودات لافي المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان ، وكذا اللا مجعولية واللامفاضية إنما يتحققان في حقيقة الوجود لافي المعاني الكلية ، فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللا مجعولية ، فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لامجعولة . فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ، ولا التعدد في الوجود ، ولا في الوجوب ، ولا التركيب ، ولا الإنفعال في الدات ، ولا الكثرة . جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ يجب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير ، وإذ ليس فليس وإن تعددت معاني

الصفات التي صدقها ذاتاً أحادية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر ، فقد تحقق بنور البرهان والعيان إن الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء المعنى كلها ، والتشكر فيها حسب تكثر الصفات ، وذلك التكثر باعتبار مراتبه ^(١) الغيبية التي هي مفاتيح الغيب ، وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندرجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة ، لأن الذات الأحادية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتمف عن العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين (يتفنن محل) ^(٢) بها شئون الحق سبحانه وقد مر مراراً إنها ليست بموجودات معينة ولا يدخل في الوجود الإحدى أصلاً فهي ثابتة في العقل ممدومة في العين بولها الأحكام والآثار بوجه عرضي ، لأنها قد ذكرنا إن الأثر في الحقيقة لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقة في الكل ، والتشكر بوجه يرجع

(١) فاسأله الدانية هي الغيوب وذاته التي هو الكثر الخفي غيب الغيوب ، فهذا معنى قوله تعالى وعند مدائح الغيب أي عند الهوية المعرفة بأن يكون الهامساً لا نسبياً فانه لا ما هو تباينه قد يرسم دائرة واحدة لأن الدائرة لا نهاية لها إذا لا انتهاء أنها يكون بالمخالف بالنوع للشيء ومركزها نسبة إلى جميع أطراف محيطها على السواء وقد يرسم بدائرتين للإشارة إلى صفى الجلال والجلال والواو ينولد من الاشباع لأن المعنى منه بالهاء له شدة الوجود في الغاية وله الإحاطة والسؤال الهاء حلفية والواو شفوية في التركيب منهما إشارة إلى إحاطة النص الرحمانى بالبواطن والظواهر ويمكن أن يكون المراد بمفتاح الغيب أسأله الفعلية التي هي من صقع الربوبية من القول التي في سلسلة الابدانات والتي في سلسلة المائدات وأنا لا أعلمها إلا هو على التقديرين لأن السنية بين المدرك والمدرَك معشرة لا يعلم ما من صقع الامن صقع وكل ما هو من صقع موجود بوجوده وبأن يقاته أو المراد لا يعلم كتبها وباطن ذاتها الإلهى - سره .

(٢) بالعين التي أو بالهاء من التفنن والشؤون هي الأعيان الثابتة فخطب الكلام في الأسماء بالكلام نى لو ربما والمراد أن كل اسم يلزمه عين ثابتة فالعين الثابت الانساني لازم ، لاسم الاعظم الجامع وهو الله وعين ذلك لازم لاسم السبوح القدوس وعين الحيوان لازم لاسم السميع البصير وقس عليه بوجه اللوازم من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود بل صود عليه موجودة بوجود الملوك وملكوته وجود الذات - سره .

إلى التكرار في العلم الذاتي لأن علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاتية في مرتبة
أحدية ، ثم الجود الإلهي وفيه ^(١) الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على
انفرادها ^(٢) متعيناً في حضرة ^(٣) العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل
له التكرار بهذا الوجه .

فصل (٢٧)

في إثبات التكرار في الحقائق الامكانية

إن أكثر الناظرين في كلام المرقاة الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم
يعيطوا بكنه مرامهم ظنوا إنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في
حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود وحدة شخصية إن هويات ^(٤) الممكنات

(١) الفيض الإقدس ظهور الذات بكسوة الأسماء الصمات ولوازمها من الإيمان الثابتات
وهو الرحمة الصفية وهو في اصطلاح المرقاة غير الفيض القدس لأنه ظهوره في مجالى الساميات
الامكانية في مقام الفعل ولهذا يسمى الرحمة الفعلية بذلك هو التجلى الصماني وهذا هو التجلى
الإضافي - سره .

(٢) أى ماعية لا وجوداً لأن الأسماء لو أرمها كلها موجودة بوجود واحد هو وجود السبي
مراسه ولهذا كانوا مقرين بالمجود في كل البرزات والفترات ولم يتفخوا المهود مثل ما في الدنيا
التي هي محل الجبل والنيان حيث وجدوا الوجودات المتشكلات وأما قولها إلى الساميات هو التوحيد
اسقاط الإضافات ولما لا نفراد ماعية فلأن تلك الحضرة العلمية نشأة العلم التضميلي ومرتبة من الأمر
وما هو عليه الشيء - سره .

(٣) وإلى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامي :

بودأعين جهنم يبتدون الخ .

وقول الأمير حسيني الهروي :

خراستي آوری بین از علم

الى غير ذلك من مقالاتهم - سره .

(٤) الناطقة نشأت من خلط الامة بالهوية واشتباها بالامة من حيث هي بالحقيقة ولم
يلموا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم اعتبارياً أم كيف يكون الامة
النورانية كل شيء التي هي وجهه لظهوره وقدرته ومشيته البينة للعامل لا لمفعول اعتبارياً .

أُمور اعتبارية محضة ، وحقائقها أوهام وخيالات لانحصار لها إلا بحسب الاعتبار حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية ، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالخل الأول وسائر الملائكة المقربين ، وذوات الأنبياء والأولياء ، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهةً وقدرًا وآثارها المتضمنة . وبالجمللة النظام المشاهد في هذا العالم المعسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهوية وعدداً والتنادي الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً ، ثم إن لكل منها آثاراً مخصوصة ، أركاناً خاصة ، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مسبباً أثر خارجي ، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار ، فكيف يكون الممكن لشيء في الخارج ولا موجوداً فيه ؟ وما يترأى من ظواهر كلمات الموفية إن الممكنات أُمور اعتبارية أو انتزاعية عفاية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في هذه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوافي العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية .

ثم تعالى ذيل جلاله من عروق هذا الاعتبار مفتي قال العرفاء الاختيار لولو الأيدي والابصار : إن الملك والفلك والإنسان والحيوان وغيرهما من المخلوقات اعتبارية أو ادوات إثبات ما بها الخير والبأسلة من أهل البرهان وعند أهل الذوق والوجدان وأهل الاعتقاد ذهب أوهامهم إلى ما بها من الوجود بها هي موجودة أوالى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامي منزع ساحة من الفضل من ذلك ، نظير ذلك أن داخلنا إذا قال : الإنسان مثلاً وجوده وعدمه على السواء أو مطلوب ضروري الوجود وعدمه أراد بشيئة ملهية الإنسان ونحوها بها كذلك وظن العامي الجاهل أنه أراد الإنسان الموجود في حال الوجود أو بشرط الوجود ولم يعلم أنه في حال الوجود وبشرطه معضوف بالضرورتين وليس التبتان متساويتين ولا جازتين لذات الشيء من نفسه معال ثبوت الشيء لنفسه واجب ، بل لو قيل : بإسالة الباعية فالباعية التوبة إلى حضرة الوجود أصيلة عند هذا القائل لا الباعية من حيث هي فإنها اعتبارية عند الجميع ، وقول الشيخ الشبستري تمهينها أمور اعتبارية ينادي بما ذكرناه - سرور .

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفتن بالحقائق العرفانية لأجل مأساة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين : جهة يكون بها وجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره ، وهو بهذا الاعتبار يشار إليه جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أخرى بها يتعين هويتها الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً كمالاته نقصاناً ، فإن إمكانية الممكن إنما ينمط من نزوله من مرتبة الكمال الواجبي ، والقوة الغير المتناهية ، والفهم الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات الفصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا جهنية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية ، وتعينات ذهنية هي المسمات بالماهيات والأعيان الثابتة ، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من الفصور ، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة :

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه البعدي من غير تحليل إلى تيناد الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار ^(١) موجود ممكن ، واقع في حد خاص من حدود الموجودات .

والثاني ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعيين وتخصيص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة ^(٢) الواجب عند الصوفية ، يوجد مع الهوية الواجبية

(١) هذا يناقش ما مر في الإشارة إلى حال الوجوب والامكان من أن هذا الاسم اساهو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية فالحق أن هنا ملاحظتين لا غير وأن هذه الملاحظة أيضاً ترجع إلى ملاحظة الوجود وانه علم اجمالي بالوجود وان لم يكن علماً بالعلم بغير علم أصبياً بعينية الوجود والوحدة كما في الثابتة الآن حيث الوجود مقدمة على جميع العيشيات عياناً علماً كعلم في بيان موضوعه للعلم الالهي وإن ميلاده من لواحقه - سره .

(٢) إن قلت هذا الكلام كذا قوله في مطلق الوجود بشرط الاتصال بدل على أن الواجب .

و مع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ولعدم
تعلق الزوال والقصور والنسب والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً
لا بشرط الاطلاق ولا بشرط اللاإطلاق ، ولكونه عين المرتبة الاحدية ، وما حكم بوحدته
مع انبساطه و سريته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء
الآن ليس سهوله و انبساطه على جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة .

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تمينها الذي
هو اعتباري محض ، وما حكم عليه العرفاء بالمحمية هو هذه المرتبة من المحككات
وهو مما لا غبار عليه ، لأن عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن
أمر متحقق في الواقع إلا بمجرد الاتزاع الذهني ، فالحقائق موجودة متعددة في
الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط
بنفس ذاته لا يجعل جاعل بومشأ تعددها تعينات اعتبارية ، فالتعدد يصدق عليها إنها
موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية
وتعددها اعتباري ، ولما كانت العبارة قاصرة عن أدلاء هذا المقصد للموضه ودقة
مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ، ويختلط عند العقول ، ولذا طعنوا في كلام

عندهم هو حقيقة الوجود بشرط شيء موقد علم مسبق واشتهر أنه حقيقة الوجود لا بشرط فكيف
التوفيق ؟

قلت : التوفيق ان هذه الحقيقة بشرط شيء عين الحقيقة لا بشرط ما اذا المراد بهذا الاطلاق الارسال
والسمة الوجودية لا ماهو الستميل في المعاني ، بل كما أشرنا سابقاً التوفيق بين ثلاثة حاصل اد
مرادهم حقيقة الوجود البحت البسيط السوط الالهي عن عدم بذاته العارداً بآه عن غيره ، عارداً قبل
لا بشرط اريد به عدم التعدد والتشيق ، وكذا اذا قيل بشرط الاطلاق اريد نفس تلك الحقيقة
وهذا الشرط كالحقيقة الاطلاقية بحكاية عن عدم الشرطية لعدم التقيد ، واذا قيل بشرط لا اريد
بذلك الحقيقة أيضاً وكلمة لا سلب السب أي سلب المعاني والماهيات والاعدام من حيث هي كذلك
تتار اننا نشي وعسك واحد ، واما ان المطلق قد يطلق على البسيط كما سيجي ان الوجود الحق
هو الله المطلق مطلقاً يعني ان المطلق يمتنع بالاشتراك عليهما - سره

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل السريع والبرهان الصحيح ، وببطلان علم
الحكمة وخصوصاً فنّ المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس ، والمور
والأجرام ، وأنحاء وجوداتها المتخالفة لما هيته وما أشد (١) في السخافة قول من
اعتذر من قائلهم إن أحكام العقل بالجملة عند طور وراء طور العقل ؟ كما إن
أحكام العقل باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح
ليس إنكاره في جملة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون
بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة للغاية شرفها وعلوها
من إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار ، وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لأن
شيئاً من المطالب الحققة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم
وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم ، كيف والأمر الجبلية واللوازم
الطبيعية من غير عمل وتصرف خارجي ومعهم عائق وجانع عرضي لا تكون باطلة
قطعاً ، إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الماددة من محض فيض الحق
دون المناهيات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواحدة ، وجبلية
العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبدل لها مما يحكم بتعدد
الموجودات بحسب فطرتها الأصلية .

قال الشيخ الفاضل الفزالي : أعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل
بإستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك
بمحوره العقل ، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين حاله يناله العقل فهو أخص

(١) إذ حيث يلزم الهرج والسرجه ويرفع الايمان وينسحب باب الايمان ، فان الحكم بلا
العالم صاماً قديماً منزهاً عن نقائص الاكوان محيطاً به ليس كمثل شيء وهو الصحيح البصير
هو للعقل ، إذ اجاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم وأمثاله مما لا يحصى كيف وأهل
المدارك في الانسان من العقل والوهم والخيال والعس هو العقل ، وانهم كن هو حامل المعرفة
فما الذي يعمل و ان اريد العقل الوهمي المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طور

من أن يخاطب فيترك وجهه .

وقال عين الفضاة الهمدانى في الزبدة: اعلم أن العقل ميزان صحيح ، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها ، وهو عادل لا يتصور منه جور ، فقد ظهر من كلام هذين الشيخين إنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح ، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين من جباب البشريّة بتعدياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته ، فالعقوان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات (١) رأساً .

ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الأحياء ، بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال : والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ، ويسقيه الصوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً ، بمعنى أنه فنى من رؤية نفسه .

فإن قلت : كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة .

فاعلم أن هذا غاية علوم المسكاشفات وأن الموجود الحقيقي واحد ، وأن الكثرة فيه في حق (٢) من يفرق نظره ، والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والأرض

(١) أي ولو بالمرض لو اريد ماهية السكى أو لو وجوداً رابطاً بلاغية وإن كانت كالرابطى إن اريد وجود السكى فإن هذا لا ينافي التوحيد إذا التحق المرضى له صحة السلب أيضاً والتحقق الرابط هو محض التفردات وصفة وفلاالى حقيقة الحقائق ، والفقر إذا تم فهو الله - سرده -

(٢) وهو من ينظر الى الماهيات التى هي شارب الكثرة لا الى الوجود لئى هو مركز الوحدة بل حينها ، وينظر الى الصور التى هي متحركة ومشتتة لنظر البدارك لا الى المعنى الذى هو روحها ، وأصل محفوظها كالعاكس الذى هو أصل المكوس المختطفة صفراً أو كبراً أو صفاءً وكثراً (المحفوظة بماهية ظهوراته وغواماته وآلات لعامله لا لمحولات يتوابعها - سرده -

وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب . نعم ذكر ما يكمّر سورة استبعادك ممكن وهو إن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدته واعتبار ، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ، كما إن الإنسان كثيراً إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ تقول إنه إنسان واحد ، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده ، والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع والملتفت إلى الكثرة في تفرقة ، وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبار آخر سواء كثيراً ، بعضه أشد كثرة من بعض ، ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق ^(١) العرض ولكن يلبه في الجملة على كشف الكثر وتستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والوجود بمقام لم تبلغه ، وتؤمن به إيمان تصديق فيكون لك من حيث إنك تؤمن بهذا التوحيد نصيب منه ، وإن لم يكن ما آمنت به صفتك ، كما إنك إذا آمنت بالنبوة كل لك نصيب منه ، وإن لم تكن نبياً بهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم ، وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر ، والدوام نادر عزيز جداً انتهى كلامه .

وقد في موضع آخر من كتاب الأحياء : وأما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فإنه في حال ^(٢) اعتدال أمره لا يرى إلا الله ، ولا يعرف غيره ، ويعلم أنه ليس

(١) لا محذور مضطرب لأن بدنه واحد بالأجسام لا واحداً لوحدة الحق الحقيقية وجبته الروحانية متعلقة بجبته الجسدية تطلقاً تديرياً استكمالياً فليت علة لها وغير ذلك من اليبغات - سره .

(٢) لا حال مروجع عن الاعتدال كحال الغضب المعرط أو الخوف المعرط أو الشهوة المفرطة من عالم الصورة يشير عند هذه الأحوال غبار الكثرة .

في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله ^(١) أثر من آثار قدرته فهي تابعة له ، فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها ، ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ، وينهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث أنه صنع ، فلا يكون نظره مجاوزاً له إلى غيره ، كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث أنه آثاره لا من حيث أنه حبير وعفص وزاج مرقوم على بهاض فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف ، وكل العالم ^(٢) تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث أنها فعل الله وأحبها من حيث أنها فعل الله لم يكن ناظراً إلا في الله ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث أنه عبد الله ، فهذا الذي يقال إنه فنى في التوحيد ، وإنه فنى عن نفسه ، وإليه

ای پاکستان کا صورتہ ذہن

كضرب المرادى على مظهر اسم الله الاعظم على عليه السلام من انهم قد أبغى الله
ويكن أن يراد بالاعتدال المدالة المصطلحة المبنية من الإحاطة الإيجابية المشهورة بغيره .

(١) ومن الصفات أن الائر يشابه صفة مؤثرة وان الائر ليس شيئاً على حباله، فلو لم ير الفاعل في نفسه لم يؤخذ الفعل على وجهه بل شيئاً مستقلاً وعندها لم يكن أثر أو هذا بغير خطأ، اعاذنا الله تعالى منه وهذا البيان الذي هو اقرب المجازات لا قرب أهل المجاز والبيان الاشبع الاعتب لاهل ان الوجود بشر اشره قدرته، فكل اليبادي مقارناتها ومقارقاتها ويرزخياتها والقوى الفعلية حتى العرضية ووجات قدرته، الفعلية، والافعال ماهيات سرابية ما به موجوديتها وجوده «ما خلقنا السموات والارض الا بالحق» والصنع الذي يقول به الوجود النيسط الذي حيثية طرد المدوجودها ابتداءه الحقيقي لا المصدري والاضافي اللهم الا أن يراد الاضافة الاشرافية - سرده -

(٢) قال في كتابه السجدة التدويني: كتاب احكت آياته وفي موضع آخر «صقلت آياته وفي آخر كلمة أخرى فكلمة الضل الاول والقول الطولية الترتيبية والعرضية التكاثفة كلمات التمامات الجامعات قال صلى الله عليه وآله اوتيت جوامع الكلم بل هي حروفه العاليات السنطرات بالثبوت لا بالجبر على ريق ايض لا اصفرأ وأخضرأ وأحمرأ، والنفوس هي الاسماء الغير المقرنة بالزمان باعتبار ذاتها والطعام السائلة هي الاضال المقرنة بالزمان باعتبار ذاتها المادية والاعراض اعداد يهب بهذا الاسماء والاضال مدادها ولوحها متقلبتان وفي مدلولاتها ومدلولات

الإشارة بقول من قال كنا بنا فبقينا عنا فبقينا. بلا نحن ، فهذه (١) أمور معنوية
 عند ذوي البصائر أشككت لضعف الأفهام عن إدراكها وقصور قدر العلماء بها عن إيصالها
 وبيانها بعبارة منهمة موصلة للفرس إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن
 بيان ذلك لغيرهم مما لا يفهم انتهى كلامه .

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القم مقام الموسوم عند الأنام بالامام
 وحجة الإسلام ليكون تلييناً لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ، ودفناً لما
 يتوهمه بعض منهم إن هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع ، أما العقل فلظهور
 الكثرة في الممكنات ، وأما الشرع فلأن مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد
 مراتب المجهودات وتخالف النشآت واثبات الأفعال للعباد ، ومعنى التوحيد أن
 لا موجود إلا الله سبحانه ، وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا
 التحرير أن هذه وحدة يندرج فيها الكثرات أنها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة
 الموجود المطلق بما هو موجود مطلق (٢) الذي يقال له مرتبة الواحدية ، وإذا نظرت
 إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته
 في العروف المقطعات والوصلات عجائب وغرائب مافره وأرقاً يقال اليد المحقق الدامد في
 القبات : ولقد اعجبني كلام الامام الفزالي حيث قال العالم تصيف الله تعالى - سره .

(١) ونعم ما قيل :

من كنت غواب ديدنه وعالم تمام كر من عاجز هر گش وخلق از شنيدنش

هم زان دهان آكر آمد اسرار را يانی

لا يحمل عطاياه الا مطايا - سره .

(٢) حاصله ان توهمهم الضالعة لئ كل في واحدية الوجود فقد قالوا ان في المرتبة الواحدية
 جاءت الكثرة كم شئت من الاسماء الصفات والاعيان الثابتات ومع الكثرة لا سقى اشكال ألم تسلم
 قولهم ان الاعيان هناك كانت دائية ومربية وسامعة لقول كن وان الله تعالى كان معاملاً لها كل
 ذلك ينحو النشوت . وان كن توهمهم في أحدية حقيقة الوجود فالجواب عنان في المرتبة الاحدية
 لا اسم ولا رسم فلا تكليف ولا غيره لكن لها اضافات ودرجات بهذا لك واذ تطرق الكثرة فلا شكل
 في النكيب وغيره ، ثم ان قوله انها وحدة جمعية بمرلة الجراء لقوله اذا نظرت الى حقيقة
 الوجود - سره .

أصلاً فله أيضاً إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، يتبع عنها الماهيات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أن منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الفنى عما سواه ، وتستمع لهذا زيادة توضيح .

فصل (٢٨)

في كيفية سر بيان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم أن^{*} للأشياء في الوجودية ثلاث مراتب :

أولها : الوجود السرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره ، والوجود الذي لا يتقيد بتقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية ، وهو الذي لا اسم له ولا نمى له ولا يتعلق به معرفة وإدراك ، إذ كل حاله اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم ، وكل ما يتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره ، فهو بحسب ذاته المفدسة ليس محدوداً مفيداً بتعين ، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالغفور والمخصصات ، وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لأجل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً ، وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والمنعوت عن كنه ذاته ، وعدم التقيد والتجدد (التحدد مع ل) في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلويات باعتبار أنها أمور اعتبارية عقلية .

المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المفيد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة .

المرتبة الثالثة ^(١) هو الوجود المنسط المطلق الذي ليس عمومته على سبيل الكلية بل على نحو آخر ، فإن الوجود محض التحصل والفعلية ، والكلي سواء كان طبيعياً أو عقلياً يكون مهيماً يحتاج في تحضه ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحضه ويوجدته وليست وحدته عددية أي ^(٢) مبدءاً للأعداد فإنه حقيقة منسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لا ينسط في وصف خاص ، ولا ينحصر في حد معين من القدم ^(٣) والحدوث ، والتقدم والتأخر ، والكمال والنقص ، والعلمية والمعلولية ، والجوهرية والعرضية ، والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع الازمينات الوجودية والتحولات الخارجية ، بل الحقائق الخارجية تسوء من مراتب براته وأبعاء تبعاته وتطوراته ، وهو أصل العالم ، وفلك الحياة ، وعرش الرحمان ، والحق المخلوق به في عرف الصوفية ، وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات ، فيكون مع القديم قديماً ، ومع الحادث حادثاً ، ومع المعقول معقولاً ومع المنحسوس منحسوساً ، وبهذا الاعتبار يتوهم إنه كلي وليس كذلك ، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه ، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه

(١) أي ليس أصلا في الآن المبدأ المخلوق بسى عاماً مطلقاً إذا لم يكن اما منطقياً كالكنى العظيم ، أو ما استمرافي وهو المبدأ الاصولي كجميع العوالم أو ما بدلي كرجل وفي جعل هذه المرتبة ثالثة في عالمه الواسع مع الضع لكن المفرد طول دليها ذكر اشتاء حالها بالوجود المبدأ الاتراحي كما سيبين المصنف - سره .

(٢) وأما الوحدة العددية المطلقة للحكمة يطلق على وحدته التثنية فاهم يسون الوحدة الشخصية وحدة عددية والشخص واحد بالعدد وأيضاً قد يقال الوحدة العددية ويراد بها لوحدة لا بشرط التي في الأعداد وقد مر أنها آية التوحيد الخالص وقال عليه السلام يا الهى لك وحدانية - سره .

(٣) المراد بالقدم هنا في قوله قد مره فيكون مع القديم قديماً القدم الزماني لا الثاني لان هذا الوجود هو عرش الرحمان والحق المخلوق والظل السعود - سره .

ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهدولي الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المتدرجة تحتها، وهذه التمثيلات مقربة من وجه (١) مبيحة من وجودها علم (١) أن هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الاتزامي الإتياني العام البديهي والمتصور الذهني الذي علمناه من العقولات الثانية والمفاهيم الاعتبارية وهذا ما خفي على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين (٢) وأما المعروف في كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القنوتري بمحذ أن تصور الوجود بالمعنى الثالث وحذله بالمادة بقوله: الوجود (٤) إعادة الممكن وهباً المتبهاً له بحكمة الموجد العظيم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهياً بهذه الصارفة العرف العام هو المنصف اللاحق به عند تقديره بقيد الإمكان وبمعه من حضرة الوجود بولده في أيدي الكثرة وقد ساء الشيخ العارف القمي الرباني معني الدين الأعراي العائني في مواضع من كتبه نفوس الرحمان (٥)

(١) وأما وجه مباحة النسبتين فهو أن هذا الوجود من شدة ضلته أو بساطته وجدانه للوجودات وجاميته لها سمت كلها هو الهدولي وجنس الأجناس من مرصاة القوة والابهام وقلة التحمل وكثرة الاعداد والاعداد يخيل في الصور والامواع ويبتعدان ويتعدان معها، ولذا فالماهية لا شرط تجتمع مع ألف شرط في التجرد الذاتي من كل شيء من مرصاة الفنى هو أين التجرد الذاتي من كل شيء من مرصاة الفقدان - سرده -

(٢) الداعي على هذا التبيين والتأكيد انه ذهب لوجه عام جميع إلى العام البديهي والمطلق المبهوم من اختلاف الوجود والعام والمطلق عليه وعلى حقيقة الوجود ومقام الظهور والمروية كنهياً تضم من ذهب هذه من قول الحكماء: إن الواجب تعالى هو الوجود ومن قول المرءاء: إن الواجب هو الوجود المطلق إلى اسم أرادوا المبهوم العام البديهي مع انه ذات على حقائق الجميع عدا الجميع كيدلاً يذهب من اختلافهم على ضله إلى تعالى عن ذلك ذاته وعن صقع ذاته علواً كبيراً - سرده -

(٣) العائنين بأماله الملعية واعتبارية الوجود - سرده -

(٤) اصطلاح الملاءة التي هي في اصطلاح الحكماء اسم الحزب القابلي في المركبات الخارجية على الوجود النسب هذا لا دفع من كونه مقبولا ضلوعاً أن يكون قابلاً لاصطلاح خاص بالمرءاء باعتبار المشابهة المذكورة، وباعتبار إن الملاءة مرة دماية، وقد علمت أن هذا الوجود في أصل العلم - سرده -

(٥) هذا ما وقع للماتور عن اتنا المحصومين عليهم السلام حيث عبروا عن الملاءة بالهيا والملاءة اصطفت على هذا الوجود - سرده -

والنهاد والعنقاء .

قد ثبت مما ذكرناه إنه إذا أطلق في عرهم الوجود المطلق رفعاً **اشتباهاً** على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لاشيء ، لاهذا المعنى الأخير وإلا يلزم عليهم المفسد الشبهة كما لا يخفى ، وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الخلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والحلول ، وانصاف الحق الأول بصفات الممكنات وصيرونه محل النقائص والحادثات ، فسلم أن التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رأه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفخلاء عن الإسلاميين باق على الوجه المقرر بل لا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيننا ، كما قيل .

من يدرك ما قلنا لم يغفل بسوء تدويره الأمن له البصر .

وللاشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية : الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله ، والوجود المقيد أثره ، وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي .

وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المستقى بمفتاح غيوب الجمع والتفصيل : ومن حيث أن الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يستقي الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات ، وهذا من تسمية الشيء بأعم^(١) أوصافه وأولها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفصيلاً ، لأن ذلك اسم ، مطابق للأمر في نفسه ؛ وذكر أيضاً في تفسيره^(٢) (١) وقد علم في العلوم الجزئية أنه أحد علاقات الجواز الرسل ولكونه أولها حكماً وظهوراً للمدارك قد يسمى أول الاوائل وهو أول ما يتعطي في ساحة الانعنان وهو أبعده البديهيات كما أن الحق أول الاوائل في جميع المراتب وأظهر الظواهر في كل النصات - سره .

لعاتحة الكتاب : إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول يرى أثره ولا يشهد عينه كما نبّه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيّانه :
والجمع (١) حال لا وجود لعينه * وله التحكم ليس للأحاد .

فصل (٢٩)

في أول ما ينشأ من الوجود الحق

لما تحققت وتعدّرت حسنهما تيسر لك المراتب الثلاث علمت أن أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنوع الجمالية والجلالية بأحدثه وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له السماء ، ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق ، وحضرة أحدية الجمع ، وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية ، وحضرة الإلهية ، وهذه المنشئية (٢) ليست العلّية لأن العلّية من حيث كونها علّية تقتضي المباينة بين العلّة والمعلول فهي إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المنعينة من حيث تعيينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي ومن حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية ، وباعتبار خصوصيات أسمائه

(١) وكان الإجماع الثابت حينما بحث راحة الوجود ولكن لها الأحكام والاثار تأسس بوجوده جمع الجمع بوجه من باب معرفة الضد بالضد كما ذكرناه قبل ذلك في غاية الفنى ، وإنما في نهاية النظر والافلاول الشيخ لا وجود ، المراد بالوجود هنا ما يرادف الوجودان أو الحنى لا وجود رابطى لميته تغيره بوسايتى الكلامنى المرتبة الاحدية والوجود الجرد عن الجالى والظاهر وردع جس الجيلة من التسوية فانتظر - سره .

(٢) كيف والوجود القيد الذى هو العقل الكلى من مقع الربوبية عندا لتطبيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذى كان العقل أول مجاليه فكل علىه مشابهة ولا عكس - سره .

الحسنى المتدمجة في اسم الله الموصوف عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق، فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار. وقول الحكماء إن أول الصوار هو العقل الأول بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأولية (١) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوار المتباينة الذات والوجودات وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة وتنقسم وإمكان حكمنا بأن أول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص بلحقه إمكان خاص بـ كما إن الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس من الأوصاف والاعتبارات، ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمقوليها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنطه غير الماهيات والأعيان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص، وتلك الماهيات كما علمت مراراً وتعدت مع أنحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير إنما المجموع كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصاً أي اتعاده بماهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود وماهية، فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله العالم وجوداً وماهية، فسببان من ربط الوحدة

(١) بل الوجود المنبسط ليس صادراً عنه هو صدور حقيقي وإشراقه تعالى الضلي ولا مشرق هناك ولربما لتعمل وفي تحليل العقل فالعقل أول الصوار وليس مسبوقاً بصادره (إن كان مسبوقاً) بالصدر وليس مرادنا بالصدر معناه المصدرى ثم على هذا أي التقديرين لا يرد على الحكيم طعن وجرح يتوهم الاوهام الفسرية من منافاته لمصوم القدرة الواجبية ومن توهم التفويض لاذني هذا الفعل الواحد مستطو كل الافعال لاذني العقل لكونه بسيط الحقيقة يتطوى جميع الفاعليات والوجودات التي دونها بوقى الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشهد من جهة قدرته تعالى شيء وكيف يلزم تفويض الوجود المنبسط ظهوره تعالى ومروقيته وظهور الشيء لا يباينه، والمثل يده الفعالة وقدرته الضلية ووجوده من صفة باق يقاته ومفاسد الجهل لا تحصى - سرده .

بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو يناقض التأثير والإيجاد.

لما تكررت الإشارة سابقاً إلى أن لفظ الوجود يطلق بالإشتراك ثنيّه قد يسي : على معان :

منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه ، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى .

ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين أن الوجود بهذا المعنى لا يطلق (١) أحد من العقلاء على ذات أصلاً فضلاً عن الخلق إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الدوات ومبدأ الحقائق والموجودات ، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والعُصُول ، والوجود الإثباتي ، كما في قولك شاعر أو زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيراً يجمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول ، زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيده بالخارج ، و كما أن إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيعيين أصحاب الدين الأعرابي ومصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيراً ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ، ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية ، وكثيراً ما يطلق صاحب العروق الوجود المطلق على الواجب تعالى ، وإني لأظن أن الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ، ومن

(١) الآن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصادق والتحقق فيه حيث يكون آلة لحاظ منشأ انتزاعه ويرى الحكم إليه وهو الحقيقة التي يطرد العدم كقول صاحب حكمة الصين عند ذكر الوجود العام البديهي المشترك فيه معنى وهو عين في الواجب تعالى ذاته في الممكن

أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال:

آن خداوندی که هستی ذات او است جمله اشیاء مصحف آیات او است

وقال فردوسی الفتوسی فی دیباجة کتابه :

جهانرا بلفندی و پستی توئی ندانم چه خرجی هستی توئی

وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه :

ما عدمهائیم ^(۱) هستیها نما تو وجود مطلق هستی ما

وأما عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتحقيق

الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل ^(۱) الموجود أيضاً عندهم على

(۱) مراد، ذلوی قدس از عدم ماهیت است، و در زبان عرفاء بسیار بود که از ماهیت جسم

تمیز شود چه عدم رفع الوجود است و شیت ماهیت هم شیت وجود نیست چه شیت وجود بای از عدم دارد و شیت ماهیت بای از عدم و از وجود هیچیک ندارد، و چون ابای از وجود ندارد و با اوجم میشود هستی نیست پس بود او راست و نمود بود ما راست، و مراد از مادات ماهیتی ما و شیت همین ثابت ما است و هائی جمع در تقدیر موخر است یعنی هستی ما هائیم، و مراد از قولش که تو هستی مائی نه طریق منسوبه بسوی ذوق التاله است که وجود دیدافت دیدم بگویند چه وجود پیش آنان وحدت عددیه دارد و باید ماهیت اصل باشد تا واجب و امکان و طلیت و منولیت بر واحد عددی وارد نشود و اجتناع متقابلین لازم نیاید و پیش عرفاء خامعین وجود اصل است و لیس فی الدافیره دیار و نسخ دیگر امالت ندارد ولیکن مراتب و شئون ذاتیه قائلند چنانکه اقسامین حکامهم باین قائلند، و مسخیت در مراتب میباید بالآخر از آنچه در نوع واحد است و وجود در انواع نشاید گفت پس مرتبه از وجود هک و مرتبه از وجود مطول است و ماهیت اعتباریه مطول بالمرض است پس او تعالی و تقدس هستی ماست چون اصل معدوم است در مراتب هستی او است و هر مرتبه ذاتاً و صفة و فعلاً و بالجله ظهوراً نیازمند آن می یارند «یا ایها الناس اتقوا الله و الله هو الغنی» و در بعضی از نسخ چنین بنظر رسیده.

ما عدمهائیم هستیهای ما تو وجود مطلق و غائی نما

بنا بر این مطابق آنست که گفته شده این نیست که هست میناید بگدار و آن هست که

نیست میناید بطلب - سرده .

(۲) بل الواجب تسبیة لا نوعیاً - سرده .

ذاته تعالى تسمية ، وأما إطلاقه توصيفاً ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في أن كل صفة أو فعل لا يوجب نقماً عليه ولا نقضاً للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا ، قيل لا ، وقيل نعم ، وهو الصواب لا اشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات .

وأما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر إنه لم ير حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي ، وبه يعمل منه عن إطلاق الوجود عليه تعالى وتكفره الطائفة الوجودية من الحكماء ، " رفاء إن لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس مبنياً للذات الأحدية ، فلا يصح حمله عليها فهو حمل ذاتياً أولاً ، لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكبيرهم بعيد ، عن الصواب ^(١) كيف وجميع المحققين من أكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى من وصمة النقص ، وامتناع إدراك ذاته الأحدية بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ، ومن تأمل في كتبهم وزهرهم تأملاً شافياً يتضح لديه إنه لا خلاف لأحد من العرفاء والمشايع ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود ! ويظهر له إن امتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين

(١) وكيف لا والتبينة السخنة إمامية الوجود وإمامية الماهية والتمسك حقيقة لا واسطة فيها وإذا كانت شيئية الماهية أمراً مطلوباً ضرورياً للوجود والعدم لا تصلح لأن تكون حقيقة الواجب التي هو الشيء بحقيقة الشيئية وهي الضرورة والوجوب بالذات ومضى القلبية وحلق الحقيقة فبقي أن يكون حقيقة شيئية الوجود الخفي إذ لا وجه للعدم ، فأمثال هذه التنزيهات شطط وأفراط وجير قواطع متراء عنها وفي صبرنا أيضاً يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أمل القنوط من رحمة والياس من روجه ، يفر عن الاشتراك المنوي في الوجود خذراً من التشبيه ويقول لا يجوز التكلم في معرفة إعلان السبل إليه مبهود والمخاوف إلى انكمسك مردود ولم يعلم أنه يوجب لامعروف الإله بل لا عارف الإله لأن كل عارف يعرف بغيره نوره بل ظهور كل موجود بظهوره بلغم أولم يبلغ شعوره - سروره .

القنوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول والمقاصد .

فمن جعلتها إنه ذكر الشيخ فيها إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعمت ، مكتوب المحشي في حاشية كلامه إن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا الشئ . كما ذكر انتهى . و ظاهر إن الشيخ (١) قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ ما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعمت كما في يد السريفة الثالثة من الوجود ، ويؤيده التعميم بكل نعمت إذ من جعلته نعمت المحدثات فإنه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات ، وإما أن يكون مراده منه الوجود البعث الواجبي فإنه ما أن يراد بكل نعمت إنه سبحانه منعوت بكل نعمت كماله أو صفة واجبة هي عين ذاته ، فإن ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حاشية أخرى غير ذاته صدق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية ، أو يراد به إنه المنعوت بكل نعمت مطلقاً أهم من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو (١) ان قلت : كيف يكون هذا مناقشة في اللفظ والشيخ يقول بالوحدة والمحشي يقول بالمراتب الثلاث في الوجود .

قلت المحشي الذي يقول بالوجود الحق والوجود المطلق مكرر واجبا ويصرف لسي تلك الإتيان بان المطلق ظهور الحق والحق خفاء المطلق من شدة الظهور ومعلوم أن ظهور الشئ ليس مباحثاًه والالما كان ظهوراً له فالوجود المطلق كالشيء العرفي ليس شيئاً على حياله ومفهوم معنى استقلاله كيف والسببية بين مراتب الوجود مستبرة وهو حقيقة واحدة وسيمتدات درجات تؤكد الوحدة الصفة لا قول المحشي قول بالنسبة والتلخيص للاحوال الشيخ قول بالوحدة السووعة والمعاد المذكورة سابقاً من الطول والاحاد والاختلاف بالاشياء الغيبية والاضاف بصفات الممكنات لا بنوجه الى الوجود الحق بل ولا الى المطلق بل ولا الى البقيد الا بالمرض لا اتحاد الوجود البقيد بالهبة وهذا كما يشبه البراد لذوات السكات اعتباراً ويراد دأها الظلمانية وذهب نفس السامع الى ذاتها النورية وكذا الحقيقة قابها بالهبة بشرط الوجود وقد براد بها من الهبة مثل ما قول المصنف قدس سره . صحنه فحقائق الممكنات باقية على عديمها ، والعين كما يراد بالخروج مقابل القمن يراد به الهبة والهوية كما يراد بها الوجود البقيد يراد بها الهبة الشخصية الى غير ذلك من موارد الاشتباه . سره .

باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئونه من جهة سعة رحمته أو نقوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته .

ومنها ما قال في موضوع آخر من كتابه : ليس في نفس الأمر إلا الوجود الحق مكتوب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض وجوده بوجوده مظهره ، فللمفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد ، وللمفيض وجود حق .

وقال في موضوع آخر منه : إذ الحق هو الوجود ليس إلا ، مكتوب المحشي بلى هو الوجود الحق ولغظه وجود مطلق ولأثره وجود مقيد .

وقد أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستعاد وعدمية الماهيات الممكنة . ولقد

نبهت على أمر عظيم إن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء ، ومكتوب المحشي في حاشيته بلى أصت فكر ثابتاً على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات وتمايز العادات في التصريح والتعريض وكثيراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء ، وقد يطلق ويراد منه ماهية وعينه الثابتة ، ويقع الخلط من إطلاق لفظ الوجود أياً باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد ، إلا فمن تأمل في الحواشي التي كتبها هذا المعتبر على الفتوحات تيقن هدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود ولما كان طور التوحيد الحاصي الذي هو لخوادم أهل الله أمراً وراً طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية ينصب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهمذا يترآى في غلواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب (١)

(١) وأما بحسب الباطن فلا بد لاختلاف عند أهل الباطن في جميع الكتب الساموية في الأصول والاركان من لعن آدم إلى الخاتم (ص) كافي الكتاب الكويني الاماني والتكويري الانسي بملهي كلمات آية ولاخار مع كون كل شيء آية اسم من ليس كمنه شيء هو آية الاحدية

الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجعل كل طائفة من الملميين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلها شرعة ومنهاجاً .

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص : وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره ، وألح منه لائعاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعمته وأعجزهم عن ثنائه (بفتح ل) فقطعت الإشارة على الستة علماء هذا الطريق وإن زخرفوا له نعمتاً بعباراتهم وفصلوه فصولاً فإن ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاءً والصفة تفوراً والبسط صعوبة وإلى هذا التوحيد شخص^(١) أهل الرياضة وأرباب الأحوال ، وله قصداً أهل التعظيم وإيلاء عن المتكلمون في عين الجمع ، وعليه اصطلمت (اصطلمت خ ل)^(٢) الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر إليه عبارة فإن التوحيد وراء ما يشير^(٣) إلى الواحدية يكون كل شيء ليس كمثل شيء كان مظهر اسم من ليس كمثل شيء وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد ومع هذا ما يرى في خلق الرحمن من تفاوت فكلماته لا تغفل ولا يبدل ولا تتغير كما لا يجوز عليه الصمت ونوره لا يجوز عليه الاقوال وجوده لا يسوغ عليه الإمساك وبالعجلة كل ما هو من صفته قديم صفة كانت أو صلاصم المادة والمادة في عالم الطبيعة وما من صفة ما حادثة متجددة دائمة زائلة دكل من عليها فلن يبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، وأما التوحيد الثالث وهو التوحيد الحق فلن التوحيد الحق يتسم بأقسام إلى علم اليقين وعين اليقين ، وحق اليقين فالأول كتوحيد الفراش للنار من مشاهدة ضوئها لا ضياء ، والثاني كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب ، والثالث كتوحيد الفراش المسوس بالنار والحديدة الصلبة بها وهذان يفتي الموحدين كل التينيات في حقيقة الوجود البسيط البسوط سره .

(١) أي تصديق بصرهم إليه بقوله تعالى : واتقوا يوماً تشخص في الأبصار وله العلة التي تسمى بالشغور والانصاف أن التوحيد الحق لا يمكن بغير الرياضة في غالب الناس وإذا لم يكتب العدالة الخاصة لم يكن ادعائه ولا يد أن يراعي الخلق كنهه بل يحصل له مقام الفتوة وإثارة الغير على نفسه حتى يرتفع النبرية رأساً لكن غنى التوحيد الحق من موح لا ينال إثبات التوحيد العيانى لو الظنى توحيده إياه أو توحيده بنور متوحيقين مستمارة منه الخ - سره .

(٢) أي تصالحت وتواقت وإن لم يتوافق المبادئ - سره .

(٣) اد مداوم المشير مشير أو التوحيد إشارة أو مشار إليه بناءً على ما في الحديث : التوحيد

إليه مكون ، وقد أجيبت عن توحيد السوقية بهذه القوافي .

ما وُحد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق لمن نعته	عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونس من ينعت للاحد

فصل (٣٥)

في التخصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان ماهياتها

كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً ، وأدمنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصبافها بنور الوجود ، ومعقوليتها من نحوه أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه ، وإن الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشؤون والتمينات ليس إلا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شؤنه وتكثر حيزياته والماهية الخاصة الممكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئية ونظائرها في كونها متالاً تأصل لها في الوجود عيناً ، والفرق بين (١)

الحق هو الله القائم به رسول الله والحافظة له من التابع فيه حيثما صدق ولي الله لم يكن توحيداً لأن انتادوه هو حيث فو هذا شرك منفي ولذلك قال سيد الموحدين في بيان مقام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة سره .

(١) ما ذكره من الفرق بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الاعتبارية هو الحق الذي عليه مدار انتشاء المفاهيم فلن بطلان السقطة يوجب أن يكون بعض ما في أذهاننا من المفاهيم موجوداً بينه في الخارج أي قابلاً للتلبس بكل من الوجودين الخارجى والذنى ، وهذه المفاهيم هى الماهيات الحقيقية التى حصرها فى النقولات العالية لكن من المفاهيم ما يستحيل أن يوجد فى الخارج وكذا من الأمور الخارجة التى تعكس عنها بالمفاهيم ما يستمع دخوله فى المعن كالوجود والمعدم ونظائرها ، فهى ليست بماهيات إذ لا تقبل الوجودين ولا تنزعت من الخارج والإكاث ماهيات وليست مما أوجده المعن ابتداءً من غير استدلال من الخارج والالم تحمل على شيء أو حملت على شيء

القبيلتين^(١) إن المصادق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها المعيني أو الذهني ، وفي حمل تلك المبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط ، وبأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا ، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية مفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل إن الماهيات الخاصة حكاية للوجودات ، وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في أنفسها ، والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات حالكة الماهيات أزلا وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً وسمداً ، فالتوحيد للوجود والحرية والتميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفاهيم عديدة ، فلو وجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المستقى باسم النور به أحكام الماهيات والأعيان ، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتحالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر امتست حقيقة الوجود بسلة التعدد والكثرة بالمرض لا بالذات ، فيتما كس أحكام كل من الماهية والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد^(٢) وتكرار في التجلي

كل شيء بولكانت وجودات خارجية ازلا حكاية لها في مأخوذة من مفاهيم ذهنية مشتركة منها نوعاً من الاتراح ثبت ان الماهيات الشفعية مأخوذة من العقائق الوجودية والاعتبارات من الماهيات الذهنية والبعث ذيل طويل للعرض له مثل آخر طمعه .

(١) حيث بعد احداً من الماهيات العامة من المخلوقات الاولى والاخرى في الامكان والشيئية أي النهاية العامة من المخلوقات الثانية مع أن كليهما لا مصادق لهما ان المصادق أي الصحيح والمنتزع من كل شيء وانما يسمى الماهية بالشيئية لان الشيء مصدره والماهية هي الشيء وجودها - مصدره .

(٢) كما مر ان الواحد الذي نشأ من الواحد نشأ الظهور الثاني من الظهور الذاتي لظهوره الذي في صف حال مثل الافاضة الطولية التزولية عين ماني المصدر وكذا في المروحية وكذا الظهور الذي الان به وظهره عين ماني الادوار والا كونا السابقة واللاحقة لها يقال في

الوجودي كما في قوله تعالى: «فما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر» وإنما التعمد والتكرار في المظاهر والمرايا لاني التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جمل وتأثير فيها، وتعدد الماهيات يتكرر ذلك النور كتكرار نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن، فأنكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الامكانية أمور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لاني حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطوار وشؤونها أحوالها، والماهيات موجودة بها إنما هي بالعرض بواسطة تعلفها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل شعراً:

وجود اندر کمال خویش تاریست - تعینها امور اعتباریست

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبدأ واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تسير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تصاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

میه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين

وفي كلام المحققين إشارة واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات

لا يكون حدتس ليت تكرر آمله اساهو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار المظاهر ولا باعتبار الظهور باعتبار اساطع الاضافة عن المظاهر أين الانسية حتى يتحقق التعلات أو التكرار - سره .

أزلاً وأبداً وكفالك (١) في هذا الأمر قوله تعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» .
قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيراً إلى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف
العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانة أن لا موجود إلا الله، وأن كل شيء
هالك إلا وجهه، لا أنه يسير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً وأبداً
لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض، وإذا
اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن
من الوجه الذي يلي موجوده، فيكون الموجود وجه الله فقط فلذلك شيء وجهان وجه
إلى نفسه وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود، فإن
لا موجود إلا الله، فإن كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً، وكتب المرفأء كالشيعين
العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء
معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا: نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على
ميران القرآن والحديث وجدنا منطقاً على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا
أنها الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهرية من العلماء
في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحق طرحتها، وحملنا الآيات
والأحاديث على مدلولاتها الطاهر توممومها الأول كما هو المعتبر عند أئمة الحديث
وعلماء الأصول والفقه، لا على وجه (٢) يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى
(١) وفي ما توردت بعض أئمة الطاهرين ان مثل من بعض أصحابه ما يقول العامة في الوجه
فقال يقولون الوجه هو الذات المتعالية فكذبهم عليه السلام وقال: من الوجه الذي يبقى بعد فناء
كل شيء، بولامفات بينه وبين كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لان المطلق المنبسط
هو الحقيقة المحمدية المتحدة بالحقيقة الولوية، لا هم في مقام الولاية نور وحيد
- سره -

(٢) كون اليد أو الجني أو الاستواء أو غير ذلك ما ورد في القرآن البعيد معبولة على
الظاهر مع كونه مستلزماً له بالكون في مقام العمل ولما كل العمل أو الاتريس شيئاً على حاله بل
طهور العامل وبعبارة أخرى التشؤن والتطور لم يلزم بولد ولم يكن له كفراً أحد لم يكن تأويلاً
والإنسان الكامل العاني من غيبه الباقي بالحق لم يكن له وجود وإرادة وقدرة إلا بوجود الله

وصفاته الإلهية :

قال بعض العلماء : المستند إجراء الأحبار على حياتها من غير تأويل ولا تعطيل
ومراعاة من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف
في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت .

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامش تعطيل

ومهم من كفر المأولين في الآيات والأخبار ، وأكثر أهل الشرع قائلون بأن
ظواهر معاني القرآن والحديث حق وسدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات آخر
غير ما هو الظاهر منها ، ويؤيده ما وقع في كلامه عليه السلام **إِنْ لِلْفِرَاقِ ظَهْرٌ أَوْ بَطْنٌ**
وحداً (١) ومطلقاً ، ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها
الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عبود الخلق وكافة
الناس بل يلزم كونها موجهة لتحير الخلق وضلالهم ، والناس في فهم تشابهات
القرآن والحديث على تلك الطبقات

الطبقة الأولى الراسخون في العلم بهم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى
من دون مفسدة يلزم منه نقماً أو تقماً .

﴿ واداته وقدرته كما مر وكما ذكرناه كتابنا فبيناهنا وبيننا بلانص ، وحيث انه اسعه سب
الله وجهه حب الله وبمنه خشي الله فيده يدا الله وعينه عين الله كما في الحديث القدسي الشهود وأيضاً
قدرة الله التي يسطر بها يده والنفوس المدبرة الملكية ذواتها يده ، وأيدها التي
علومها العملية لكونها مواهل للحياة بالعبودية أيدته ، وكذا المشيات الساقطة والرائم الساقطة ليعمل
لصاعده عند إيجاد شيء بالهبة وإجراء خارق المادة فكل الأيدي يده لا كل له حس وكرة بل
الأصل المحفوظ في المراتب التي هو شيء واحد بسيط كما يعرفه المعارف بالأصول البرهانية ، وليس
مرادهم أن اليد المحدودة بأمر محدود وباعتبار وجهها إلى نفسها كما يأتي عن قريب يده تعالى عن
ذلك - سره - .

(١) المطلع مقام شهود التكلم في كلامه كما قال الصادق عليه السلام ما رت اكر رآية
حتى سمعت من قائمها ، ومن هنا يعلم سرفول بعض المرفاء أن أهل الله ويؤثرون تلاوة كلام الله على
كثير من الأدعية لأنهم عند التلاوة ينوبون عن الحق تعالى في التكلم بكلامه - سره - .

والطبقة الثانية وهم أهل النظر العقلي من العلماء والظاهر يرون من الحكماء الإسلاميين ، وهم يأولون تلك الآيات والأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ، ولم يتعد بواطنهم وأسرارهم إلى ما وراء طور العقل المكري والعلم النظري .

والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من أهل اللغة والحديث ، وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة ، فذهبوا إلى أن إلههم جسم أو جسماني تعالى عما يقولون علواً كبيراً ، لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على المروج الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الأحياء في كتاب جواهر القرآن ، وذكر في كتاب الأحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن مشبهاً مطلقاً أو منزهاً صرفاً ومقدماً فعلاً ، كما يفيد كس يهودياً صرفاً وإلا فلا تلمب بالتوراة ، وظاهر إن أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزهاً صرفاً ومقدماً فعلاً فنفى أن يكونوا مشبهاً مطلقاً ، والحق إن كلام من طريق العالي والمفصر أي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان ، فكل من يهمل النظر في المظاهر بالعين الموراء لكن المجسمة باليسرى والمأولة باليمنى ، وأما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أن كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه كما مر ذكره فيالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء ، فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال ، وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها هول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلا بلبية الشئون والتجليات ، وهي في ذرائعها أعدام وتفاصيل فينتهي إليها كل نفس وآفة ، وقتور ودهور ، قال لسان مقاله طسق لسان حاله في خلق ذات الممكن عن نعم الوجود ، شفيها عن لون الكون ، وقبولها إشراق نور الحق عليها وتفوذ لون الوجود في ذاتها .

رق الزجاج ورفق الخمر فتشابهها وتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر

وهم وتنبية: إن لبس الجبهة ^(١) من المنصوفين المقلدين الذين لم يحقوا
طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّموا لصف

عقولهم ووهن عقيدتهم وقلبة سلطان الوهم على نفوسهم : أن لا تحقق بالفعل للذات
الأحادية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية ، وغيب الهوية ، وغيب العيوب
مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الثورة وقواها الروحانية والحسية
والله هو الظاهر لمجموع لا بدونه وهو حقيقة الإنسان الكبير ^(٢) أو الكتاب المبين الذي
هذا الإنسان الصغير أ نموذج ونسخة مختصرة عنه ، وذلك القول كفر فنيح ، وزندق صرفة
لا ينفوه به من إله أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر السوفية ورؤسائهم افتراء

(١) بالحقيقة هذا الذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة ، وقد اُكروا مقام الكثرة في
الوحدة وهو المراد بالوجود البجرد في المجالي والمظاهر ، وهو المراد بقول النحول ومهم
للمصنف قدس سره سبب الحقيقة كل الأشياء لا مقام الوحدة في الكثرة ولو كان الأمر كما توهّموا لزم
أن ينصروا ، هو أكمل من الواجب لأن الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثرة في الوحدة ، مقام
الوحدة في الكثرة ، وبعبارة أخرى مقام التفصيل في الإجمال ومقام الإجمال في التفصيل كما هو
مبطلهم ، وبإيجاز مقام انضمام مقام الظهور أكمل بالضرورة فكل ما يقول به من الكمال له تعالى
هذا لئلا التعريف يقول ، «ذلك العارف بالفعل ذو الريبنتين العائر بالعيس ولا عكس» ، فلا شأن
الأول فيه شأن وله شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الإنسان الكبير . وأيضاً اتفق الكل على أن حقيقة الحق
تعالى لا تعرف بكنهها ، فهو حقيقة الوجود اللاتيني الصرف لا الوجود السمين شمين الإنسان
لكبير أذا الوجود المعروف لأمين أما بشمين أمكاني كمين العقل أو العس أو الإنسان أو غيرها
أو تبيين بورد من الصفات الغيبية ، لأنه إما تصور ويعلم الحقيقة بكون الوجود أو بكون الوجود أو
بكون الحياة أو غير ذلك من الصفات الكمية أو كل هذه تبيين نفس الحقيقة ببيان لا يعرف
من قدس سره عن الشيخ ، الكامل عند الرافق الكاشي قدس سره في تفسير المعاد أن كل تبيين مخلوق
وبالجمله لو لم يكن للملك المربية المذكورة يحقق لم يكن لذلك الا حاق وجه بل هذا امكار لداته
الاقديس بداته سبحانه وعالي - سره .

(٢) هذا الكلام من المصنف قدس سره والاول للحال اشارة الى ملامه سره .

محض ، وإفك عظيم ، يتعاشى عنه أسرارهم وضمائرهم ، ولا يبعد ^(١) أن يكون سبب ظن الجبهة بهؤلاء الأكابر لإطلاق الوجودات على ذات الحق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلي ، فإنهم كثيراً يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التمييزات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التذبيرات : الإلهية كل ما دخل في الوجود فهو منشاء . وما قال القنوني في تفسيره للفتاحة : أو الغيبى الخارج عن دائرة الوجود والجعل ، وما قال في مفتاح الغيب : والوجود تعجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذعنية . وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد : لأن فوقها معنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث ، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة . هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج : واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود ، وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى . فظهر إنه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النوع من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز ، لأن الوجود في هرفهم ما يكون عبء الآثار ومنشأ الأكوان ويمكن أيضاً أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه ، وكل

(١) بنى لنا كن للوجود علاقات فإذا سراس أكابر الحكماء والعرفاء ان لواجب مدلى وجود والوجود يطلق على المطلق الابساطى والعام من حيث الصدق على أى ، صدق كان تطرق هذا لظن ، وكذا اذا سوا هؤلاء الاكابر الوجود كقولهم : بلية العدم محيط بنور لوجود المحدث ، وقولهم : فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ونحو ذلك كان من باب بنى الخاص أى هو الوجود النسبى أو هو مفهوم الوجود ببلوه مفهوم أو سامو منعتق من الوجود الخاص وصادق عليه ونهى الخاص لا يسلزم نقي العام فكونه تعالى وراء الوجود ومحيط به وصالياً عنه باعتبارانه وجود حق محيط بالوجود المطلق وبالعام من حيث الصدق على الوجود السعود ، وهؤلاء الجبهة ظنوا من هذه المبارات انه تعالى وراء الوجود يعول مطلق فتقوهوا مان لا تحقق للبرنة الاحدية وهذا من بعض الظن ان الظن لا يبنى من الحق شيئاً - سره .

ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنهه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا رقيب الميُوب حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه إنه غير موجود له، على أن الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود الرباطي فيكون مسلوباً عنه تعالى إذ لا يمكن بيله وظهوره لأحد إلا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بداته وكماله بنفسه ووجوده إنما هو بالفعل لا بالقوة، وبالوجوب لا بالإمكان، فذاته يظهر بداته على ذاته في مرتبة الأحدية القرقة المعبر عنه بالكسر المنخفض في الحديث المشهور، ويظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفة، وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات الفيوعية في المرآة العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد، وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاءً وخفاءً وطبقات المدارك كمالات ونقصاً، والنكسر في الظهورات والتفاوت في الشؤون لا يقدح وحدة الذات، ولا يثلم الكمال الواجبي، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرأيا تعدد

فصل (٣١)

في الإشارة إلى تقي جهات الشروع عن الوجود الحقيقي (١)

اعلم أن الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية (١) فيقال الوجود الحقيقي ويراد به الواجب بالذات تعالى شأنه لأنه الوجود في نفسه بعينه ليس، وقد يقال ويراد به ما يقابل الفهوم لا يتراعى أي الفنى بطرداله، وهو أمر دهاها وهذه المسألة أصعب الوجود غير حقيقة التوبة لكونها مدينية ومع هذا تجلده المراكز كثيرة اعواند لابد لسالكين من تذكرها دائماً حتى يشاهدوا سر بيان التجلي فبالمرجع نفس الشريعة عن ساحة عرصرة الوجود لم يسع لك التعود بان وجود كل ورد وشوك تجلي تعالى سره

وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم . والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها عنه . والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجاً أو ذهنياً من غير تحلل جعل وتأثير في ذلك ، ومن غير انفكاك هذه الشئئية عن نفس الوجود كما زعمته ^(١) المعتزلة بل على ما هو رأي المحتملين من المشائين ، وقد علمت أن^{*} موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن يصير معقولة من الوجود ومتحدة به ، فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مراراً ، وبهذه الشئئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمتع أمر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى: « إنما أمرنا لشيء وإذا أردنا أن تقول له كن فيكون ».

لا يقال : إن^{*} ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له .

قلت: ^(٢) نعم ولكن^{*} الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية منشأها علم الحق الأول بداته وتعلقه لمراتب الهبة وشئونه ، فمثلك الوجودات قبل أن تنزل وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء وصفات ذاتية

(١) وإن أومم الانفكاك توصيفهم الإعيان بالثبات وكذا أومم التوافق مع المعتزلة حيث إن المعتزلة أيضاً صردوا عن الشئئية المنفكة عن كافة الوجودات بالثبوت ولكن أين هذا من ذلك من هذه الشئئية الثبوتية عند المرفاء تعليلية تبعية للوجود العلمي وعند المعتزلة استقلالية بعبارة أخرى شئئية الثبوتية عند المعتزلة منفكة عن كافة الوجودات سواء كانت عينية أو علمية ، وعند المرفاء عن وجوداتها المينية الخاصة بها فيسألون لا عن الوجود العلمي في الأول - سره .

(٢) هذا رخاء للنعان والإفالتقدم بالتعومر للماهية يكفي في القابلية واستماع أمر كن ولا يلزم التقدم بالوجود على الوجود . نعم ما أكره من التقدم بالوجود على الوجودات العامة بهامى عالم الطبيعة باعتبار كونها السابقة وبرزاتها هي النشآت العلمية اللوحة والقلبية والساية أظهروا عين وأقوم ، ولا سيما بساءاً على اعتبارية الماهية واصالة الوجود عن الوجود تقدماً بالأحقية كالماهية المتحققة بالمرض المجهولة بالتبع - سره .

ينسحق عنها الماهيات والأعيان الثابتة ، فهي في تلك المرتبة أيضاً تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقاً باعتبار معلوميتها الحق سبحانه علماً كمالياً هو عين ذاته كما سيبيح تحقيقه في مباحث العلم ، إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه أي باعتبار ثبوتها تسبق لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي أشرنا إليه . ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعدت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير سيناف جعل بل بنفس فيصان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره ، فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه ، أما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً (١) وبما هيئات الأشياء تفصيلاً من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى ، إذ العلم بالعلمة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيفرح سميعك برهانه من ذي قبل إنشاء الله تعالى وأما في الخارج فكذلك لأن العائض والمحمول ليس إلا انتهاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء إن موجودية الأعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا انصافها به كما مر غير مرة ، وأما الشيئية

(١) المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود لا كيد الشديدي الذي هو بساطة كل الوجودات ولهذا كان علماً إجمالياً في حين الكشف التفصيلي لكل وجود وانما كان علماً بما هيئات الأشياء عميلاً لأن ذلك الوجود الوجودي ملزم الاسماء الصفات اللازمة للأعيان الثابتة وكلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود اللازم والأعيان الثابتة في تلك المرتبة حاق بنفس الامر وعين ماهي عليه لكل شيء فذلك الوجود لوجوداته كل الوجودات وجامعيت لهيئ الماهيات بتجربة الاسماء الصفات علم بكل شيء ، قال شتعلت : لا يغرب عن علمه مثقال ذرة ، وإن شئت قلت لا يشق من وجوده وجود نوع شيئية أسماه ماهية ومين ثابت فالمعنى واحد - سره .

المنفية عن الإنسان في قوله (١) تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لا يلزم التناقض، وكذا الشيئية المذكورة في قوله ﷺ: «كان الله ولم يكن معه شيء»، ومعلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية إلا على ضرب من المجاز، ولأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائرة بالحق أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث كن الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كن. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله وهم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير عبية الحلول والإنعاد، والمشاهدون جمال ربهم كما كن ولم يكن معه شيء، ويعرفون إنه الآن كما كن، وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وأمر كل شيء بذلك إلا وجهه، وأعين كل من عليها فان من غير شك وتخصيص، وهذا المقام مقام الوحدة.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: إن الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل هي متهلكة في عين الجمع سابقاً وفي تفصيل الوجودات لاحقاً لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة بالإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك العيبية، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير (٢) بهذا الاعتبار وقاية للحق من نسبة النقائص إليه، فعدم اعتبار

(١) فهل ينبغي قدوة المراد بالعين المرتبة كما في قوله عليه السلام لي مع الله وقت والدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أي ما هو جود القول العارضة والوار القاهرة وما في حكمها بالشيئية النقية في السلسلة النزولية شيئية وجوده الخاص به في عالم الطبيعة كما قال المصنف قدس سره والمثبتة المشار إليها بلعظ الانساق شيئية الماهية فلا يلزم التناقض كما أشار إليه من حيث نفي شيئية عنه مع إطلاق الانساقية عليه ويمكن أن يكون الآية شارة إلى أطوار الإنسان في السلسلة الممودية منفي الشيئية أريد به نفي الشيئية العملية واثباتها أريد به القوة لأن قوة الشيء صيغته والمادة من مقومات الشيء - سره.

(٢) كما أن الهيولي في المركبات الخارجية وقاية للحق عن استناد الشرور والاضغالات.

الأعيان والماهيات أصلاً منشأً للخلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشرعية إذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها إليها يدفع كثير من الإشكالات .

منها: وقوع الشرور في هذا العالم وسُدُور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور هيئته ونقص جوهره وسوء استعداده وبها هنا سر القدر ، على أن بعض المحققين من الموحدين عدّوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار (١) بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاتي مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يعير العقول السقيمة (٢) ، وقيل من العلماء من لا يكون هذا الشر ضراً مضرّة عليه وفتنة مصلّة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله ، فلا تنزل قدمه من سنن الحق وصراطه المستقيم ، وإلى ذلك أشار القوتري بقوله : وإن كانت (٣) شئونه أياً من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكتل ، وهما هذا بهار لاساحل لها ولا مخلص منها إلا لمن شاء الله ، وقال أيضاً : بمطلق الظهور حكماً للأشياء مطلق الظهور عيناً للوجود ، ويتمين الظهور الحكمي بالتميز المشهود ، وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي أشتمل عليها العلم (٤) بالنسبة إليه وهي سبة عدم التماثل في نفسه مع أن الرحمن على العرش استوى وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت - سورة -

(١) أي باعتبار أن شيئية الأعيان مظهر اسم الباطن - سورة .

(٢) بل جل القول العسكرية لولم يكن كلهم لأن شيئية الماهيات حيث إنها لا تأتي هي العدم ولا عن النور والظلمة لا تناسب شيئية الوجود الصرف والنور البحت فكيف تكون هي شئناً ذاتية وهو ظاهر . وضعية لأنها ليست بمعمولة ، وإنها دون البطل إلا أن نظر حتى لمحققين إلى التوحيد حيث إن لها شيئية وإن كلها هو شيء مشأه ، بحيث إن كونها غير وجود منحوع عدم الاعتبار لاعتبار العدم وقدر في أوائل الكتاب تخلص بعضهم أن الماهيات وجودات والوجودات عارضة لهذه الوجودات ، وحيث أنها صور عليية له تعالى وعليه صفة - سورة .

(٣) هذه الصارفة متشابهة لا تتعل بسجدها على المطلوب المستفاد من سرء لأن لفظ الشؤون في الوجودات أظهر منه في الماهيات ، ولعل في ما قبل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب ولا يحضرني كلامه - سورة .

(٤) لعلك تظن أن الأظهر حذف العلم ، لكن لما كان العلم والعلوم متعددين لم يكن

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعيينه في مرتبة أخرى ، وحكمه أيضاً في مرتبة مناير لحكمه في مرتبة أخرى وإن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر ، فالثاني (١) شيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت لعل لا ينتفى عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كل الشرط أو حالاً أو مكاناً أو زماناً أو غير ذلك ، وأحكام الوجود من حيث كل تعيين وبالنسبة إلى كل معين من المراتب والأحوال ونحو ذلك لانهاية لها من حيث التفصيل وإن تنامت الأصول انتهى كلامه .

فصل (٣٢)

فيه يتألف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والافات

لطبيعة الوجود على وجه لا ينال خيراتها الذاتية

لعلك قد تظننت مما سلف ذكره بأنه متى تجلّى الوجود الحق الأحمدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصار موجد موجد بوجوده أو واجبه حَقّاً بحقيقته (بحقيقته ح ل) ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها ، واتصفى كل مرتبة من مراتب التبعينات بصفة خاصة ونمت معين ، وقد علمت سابقاً إن تلك الصفات والنعمت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان عند المرافعة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجمول إنما يكون هو الوجود لا الماهية ، فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والذخ

بـ تفاوت سره .

(١) المثال لكون الشرط مرتبة أن العقل ثابت له من شيء هو الوجود الفارق في شيء أي في حد هو أعلى مراتب التجرد الامكاني بشرط عدم الوسطة ينموي الواجب تعالى ما لم يثبت مع عدم ذلك الشرط والمثال لكون الشرط حالاً أنه ثابت للامد من الشجاعة حذمتها بشرط مراج حارثة

التقدم والتأخر ، والعلو والدنو ، وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالأمر الواحد ^(١) في المواضع المختلفة فتمت « عذب فرات ومنه ملح أجاج » ، وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان .

وقال الشيخ صدر الدين القوسوي في رساله له في شرح بعض الأحاديث : كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عرياً عن الأوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف ، فإذن ظهوره وتعبه في حقيقة ذلك متعين ومرتبة وعالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المفتضية تعينه وظهوره انتهى ، فقد ظهر إن كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والمغات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ ذلك وجود خاص جهة ذات وماهية ، وجهة وجود وظهور وليس للمحق إلا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء ، وإذا ثبت كون كل ممكن وجهين ماهية ووجود ، وحيتين إمكان ذاتي ووجود غيري وسعة إنسائه ينسب إليه لهوسلبه عنه كل منهما بجهة ، وعلمت أياً أن جهة الاندفاع والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت إن التسرية والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه ﷺ يرجع إلى هاتين الجهتين ، وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل ، فالإيجاد والإفاضة والعملية والتكميل والتحتمل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والحلل والفتور والعناء والدثور والجدد والزوال والقهر والنسب من قبل الخلق واستطاعتهم ، كما نظمها بعض العرس حيث قال :

ولكون الشرط مكاناً ثابتاً لسات من الثور في المقدار حد بشرط مكان مواج للشمس وكذا بشرط زمان الربيع مثلاً - سره .

(١) كما أشير إلى في الكتاب الإلهي بالهاء التي في الأدوية عندها هو غير من الماهيات و انميات بالربط المحمول على الملك ، وعلى البودات القانية الماهية بقاءً - سره .

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل و زین جانب بود هر لحظه تبدیل و التفاوت في القوابل والحقائق الإمكانيّة والماهیيات إنما يحصل لها بوجه من نفس^(١) ذاتها ، وبوجه من الفيض الأقدس المسمى بالنساء الأزلّي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ، ووجود تلك الماهیيات في الخارج باقاة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يستقى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجی إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منك عن ذاته ، وهذا لا ينافي حدوث الأشياء وتجدد بعضها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إنشاء الله تعالى عند معرفة الزمان والحر والسرمد ونحو نسبة هذه الممانی الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغييراً لاني ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله من حيث أنها أفعاله ، وعند بيان إحاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لأعلى الوجه الذي يقوله الأشاعرة .

والحاصل^(٢) إن النقائق والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

(١) أما كون اختلافها من نفس ذاتها فلاه كما لم يحصل الجاهل السواد سواداً والياض يابساً لم يجمعهما مختلفين جلا بالذات لبطان الجبل التركيبي في الذاتيات ولوازم الذات بل إذا جعلها جلا بسيطاً كما مختلفين بنفس ذاتيهما وأما كون اختلافها من الفيض الأقدس فليس من أن للماهیيات أكوأناً سابقة بر ذات متقدمة في مراتب الوجود ، فاختلافها في النشأة الطبيعة ظل اختلافها في النشأة المثالية واختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة الجبروتية واختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة اللاهوتية البشار إليها بالفيض وذلك الاختلاف ظل اختلاف الاسماء والصفات وأساؤه وصفاته غير مطلة وفي بعض خطب نهج البلاغة من قال لم تقدمه - سره .

(٢) النقيصة والنعمة أهم من العلية والشرعية فقد الصلاة وتعينها غيبة عقلية كعدم البينات الشرعية ، فهو مستند اليك بما أنت ملعية معصودة باعتبار وجه النفس منك فالإنار بما هي معصودات مستندة الى مبادئ الإنار بما هي ملهيات معصودة وبما هي وجودات وجهات بولاية مستندة اليها بما هي وجود ووجه الله - سره .

المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود ، وبذلك يتدفع شبهة الشوية ويرتفع توهم التناقص بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى « وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » والأخرى قوله تعالى : « قل كذّ من عند الله » وما احسن ملوق متصل بهذه الآية إيماءً بنعاطفة هذه المسألة من قوله تعالى : « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » وذلك لأن مسألة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لموضها وبُعد غورها ، فإن المعلولات إنما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ، والأمر ماترى ، العلماء حيارى فيها ؟ فمنهم من يثبت الأسباب ، ومنهم من ينفيها ، ولذا قيل : إن الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال ، فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلفة التي لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح موحداً لا ينافي توحيدة رؤية الأسباب .

وخلاصة تحقيق هذا المقام إن لكل شيء كما مروجها خاصاً إلى رب الأرباب ومسبب الأسباب به يسببه ونزله هو محمد ، والتأثير الذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنی الذي هذا السبب مظهره ، وسبج له بلسان الذاكرة في مرتبته لأن نفس ذاته الكائنة قابها فاسدة ، فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور والنقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود ، ولسان جميع الشرايع الحققة ناطق بأن وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحق تعالى ، ولزوم كل شر و آفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبار يضاف إلى الخلق ، كما في قوله تعالى : (١) حكاية عن الخليل على نبينا وعلى آله وإذا مرضت فهو يشفين » فإنه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه والشفاء

(١) وكذا قوله تعالى حكاية عن حنر عليه السلام في موضع أردت أن أعيها وهي موضع آخر فارد أن يدلها ربها حيراً منه - سره .

إلى ربه ، وفي قوله تعالى أيضاً : **إِنْ تَعِدُّهُمْ قَا نِهِمْ عِبَادَك** وإن تغفر لهم قَا نَك أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ، إشارة إلى أن المذهب للنفوس الباعلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الاستقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ، ومن لوازم أخلاقها الرديئة ، فكانها هي حالة حطّيب فيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كسر أذى نهسته إلى مرض شديد ، وإن المغفرة والرضوان من لوازم الوجود (الوجود) الأول ورحمته وإفاضته وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها ، وكما في قول سيّدنا محمد **وَالْحَقُّ يَذْكُرُ فِي دَعَائِهِ لِحَبِيبِهِ الْخَيْرَ كُلَّهُ بِيَدَيْكَ** ^(١) والشر ليس اليك ، وفي حديث آخر عنه **يَوْمَئِذٍ مَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ** ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه ، فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد وإفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحميل ، ومن القوة إلى الفعل والتكميل ، ومن البطون إلى الظهور ، والله الهادي إلى سواء السبيل .

فصل (٣٣)

في كيفية كون الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي الآله عليها

قد اشير فيما سبق إن جميع الماهيات والممكنات مرآئي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدمة ، وخاصة كل مرآة بما هي مرآة أن تعكس صورة ما تجلي فيها ، إلا أن المحسوسات لكثرة قسورها وتراكم جهات النفس والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين

(١) أي الوجود على الإطلاق بيدك الجمالية والجلالية بمظاهر أسماك بل من أسماك اللطمية والقهرية والشر ليس اليك يؤخذ سالبية بسيطة متفية بانتماء الموضوع لانا اذا ضمننا وبحثنا عن الذات والذاتى للشر لم يبق له إلا العدم كما تقدم فالتوى النى يقول نجد في العالم خبرات وشروراً والخير البعض لا صدمته إلا الخير مظلماً للشرور من عبده آخر وجودى شرير قد استحسن ذاووم موضح من غير ضرر ، ولم يخبرهم ان الشر مرجعه العدم سرور .

أرسطاطا ليس في أولوجيا ، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية ويبان ذلك إن^١ للحق تجلياً واحداً على الأشياء وظهوراً واحداً على الممكنات ، وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه^(١) في مرتبة الأفعال ، فإنه سبحانه لنهية تماميته وحرط كمال فخل ذاته من ذاته ، وقاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثليين ، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشماع نحو الماضي في النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة ، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والملية^(٢) والتأثير في لسان قوم آخر ، والمحبة^(٣) الافضالية عند أهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض ، الكثرة والتعدد بحسب تكرار الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرأى التاميمات بحسب ، لأن^(٤) لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض ، وإلا يلزم اتساق الوحدة الحق تعالى عنه علواً كبيراً .

قال الشيخ محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه ، وأنه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية المفر لمفر جرم المرآة أو الكبير لعظمه

(١) أي على ما من موقع نفسه فإن الوجود البسيط كالشيء العرفي ليس بآناً عن لاهو ولا غير ، ويمكن أن يكون مبنياً على مقال بعض المحققين من كون شيعة الإعيان من جملة شؤونه كما مر ، ولما كانت النهايات اعتبارية فالتجلي على الوجودات وهي عن سنخ الوجوب - سرده .

(٢) لكنها على التحقيق هي الشؤون - سرده .

(٣) ومقام العروفة - سرده .

(٤) فالظهور واحد فكيف الذات فالظهور ليس إلا في المظاهر وهذا أيضاً ليس إلا في الظهور الثانوي فليس يسلو في الأولي - سرده .

ولا يقدر أن ينكر إن رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرأة صورته ولا هي بينه وبين المرأة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته ، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي ^(١) متعينة ثابتة موجودة معدومة معلومة محمولة أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبيده ، ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ، ولم يحتمل علماً بحقيقته فهو بخالفها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة .

أقول : ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه ، وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال : هل لهذا المدرك حقيقة أم لا ، فإن العقول لا يلحقه بالعدم السرف ، وقد علمت أنه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحث فالحكمة في خلق المرأة والحقيقة الظاهرة فيها هداية الصبيد إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء ، وتجليه على مرآتي الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولا عين الذات الواجبة لقصوره ونقصه وإمكانه ، ولا مفصولاً عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه .

ثم إنه كما ثبت إن تجليه تعالى على الأشياء تجلٍ واحد وإفاضة واحدة إنما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها ؛ تحقق وتبين إنه لا تكرار ^(٢)

(١) ونعم ما قيل :

كـر جـمـلـه تـو نـي پـس اـيـنـجـهـا نـجـيـت و د هـيـج نـيـم پـس اـيـن فـلـن جـيـت

- سروده -

(٢) هذا الكلام يستعمل في موضعين أحدهما أنه لا تكرار إذ تجليه تعالى واحد و التكرار بشر باثنية ما ونايهما ما يساق قول الحكماء . المعلوم لا يحد بينه ، وهو قوله تعالى : كل يوم هو في شأن ، أي تجليه ان تراعى مكرراً بالعرض وبالاتباع للبعالي والقوابل ، فليعرف ان كل آله

في التجلي باعتبار مظهر واحد ، ومنه يستفاد إن العلم بكل حقيقة لا يكون إلا حضورها لاحصول شبح آخر منها ، لأن ظهور شبحها ليس هو بيمينه ظهورها وإلا لزم التكرار (١) ، وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك .

ومن هاهنا ينكشف لذى البصيرة دقيقة أخرى هي إنه قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمبدء العياني أهو على سبيل الرشح ، أو على نهج (٢) العكس أي من جهة إفادة صور الأشياء على ذاتها ، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال بولكل من المذهبين وجوداً ولائلاً مذكورة في كتب أهل الفن ، وعند التحقيق يظهر على العارف البصير إنه لا هذا ولا ذاك ، بل بأن سبب الاتصال التام للنفس بالعبد ولما كان من جهة فنائها عن ذاتها وانذكاك جبلانيتها وبقائها

تتجل جديده بوله ظهورات متتنة كقابيل :

منكبوتان مكرس قديده
هو المراد هاهنا سره .

عزلان دردمی دو عید کند

(١) بيان لقوله لا يكون الاحضورها والمراد بالشبح غير الشبح المصطلح عليه لئلا يكون في مبحث الوجود النعني لا يوضح السطلان بل أن يوجد عين الباهية الخارجية بوجود ذي حيث تكون الباهية مبروزة للكثرة والاتينية بنفسها ، ومحصل البيان أن الباهية الانسانية مثلاً اذا علمها فاما أن تكون الباهية المطلوبة واحدة وجوداً ومعلمة أو واحدة ماهية لا وجوداً أو كثرية ماهية ووجوداً والثاني مستلزم للتكرار ، والثالث مستلزم لكون العلم جملاً لأن شبح الشيء غير الشيء والاول المطلوب بالباهية بوجودها الخارجي حاضرة عند العالم لكن الموجود الخارجي ترتب عليه الاثار بخلاف الوجود النعني ، والفروض ان الامر واحد فالباهية الخارجية ذات مرتبتين هي مطلوبة واقعة في الذهن بأحدها وهي في الخارج بالآخرى مطلوبة .

(٢) يراد من ظاهر العكس انه نفس الرشح لا مقابله ، وان تفسيره ، بالمشاهدة في ذات الببدء الفعال تفسير بالبيان لكن المراد بالعكس ليس مثل الصورة في المرآة كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الاشراف التي من الببدء اتصال على النفس من النفس الى الببدء الفعال ترى عاقبه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعية التي للنير من الاشياء الصبقية الى نفس النير كما يقول به الرياضيون ، بقوله : أي من جهة الختصير الرشح بقوله : أو على نهج مشاهدتها الخ تفسير العكس ، ويحتل أن يكون الترديد في الرشح والعكس ترديداً في الصارق والتفسير لكليهما ويكون قوله : أو على نهج مشاهدتها مقابلاً لها - سره .

بالحق واستغرقها في مشاهداته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان والآلزم التكرار في التجلي الإلهي ، وهو ما قد ثبت بطلانها بقاء المعرفة والحكماء الروافقون القائلون بأن وجود الأشياء في الأعيان وهو بعينه نحو معلوميتها للحق ^(١) من الحق لا من الأشياء ، وإن عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضاتها عنه بأشراق نوره الوجودي ، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لأشباحها ومثلاتها ، وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه ، فيعرفه على صورة معتقده ، فإذا ^(٢) تجلى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يستقده كذلك ينكره ويتعوز منه ومن هاهنا ينبعث اختلاف المفاهيم بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

(١) أي من الجهة النورانية من الحق في الأشياء ، لا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره - سره .

(٢) هكذا حق الشيخ محيي الدين وقد عظمه في سلسلة الذهب بقوله :

تحت جلله عقابك	ياش	در همه صورتش مشاهد	باش
روز معشركه بر صوم بشر		حق تجلی کند بجلله صور	
آن تجلی ز حضرت أحدث		نبود جز بوفق معتقدش	

وهنا مني ما قيل .

جمال الشهي كل الحقائق سائر و ليس له الإجلالك سائر

فليس السائر إلا أنه ليس بجسم وليس بمرئي وتجاوز ذلك هو هذه صفات الجلال لكن الحق الميراث قد يصفه بصفات جلالة مع شهوده مريدان نور جماله في كل دقة وذرة فانه يرى في الجسم وجوداً وقياماً بالذات والوجود أيضاً تحقق وجه الله النوراني ، والقيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يلبان عنه تعالى إنما يطلب عدمه بوجهه وكذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في العلاقات والعقارات وبقاؤه بالثخص في المعارف وبالنوع في المفارقات بل بالثخص ساءاً على أن عدم بطريق الله ولا تصادف الجواهر ولا يطلب النقاء عنه هو الباقي وكل شيء هالك والسلوب منه تعالى ملهية الجوهر المتبر في حده قولهم ملهية إذا الع وكذا المرئي كمال الموضوع وتنقصه وهو الكمال المتعلق بالثخص المعنى والسلوب منه تعالى الملهية والحاجة فلأن جماله جلالة وجلالة جماله والحجاب عدمي أو شدة الظهور وتصور البدارك - سره .

والله لاشارة في قوله تعالى ، أنا عند ظن عبدي بي ، فيقبل كل أحد منه مايليق بحاله ويناسه من التجليات الالهية ، ويشكر حالاً يعطيه نشأته ، والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجرباً من نسبة الخلق إليه ، فيحسبه خفيق فثاته وقصور ذاته من الخلق لضيق الفاني من كل شيء ، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فثاته عن كل شيء وذاهل من مراتب الالهية ، وتجلياته الذاتية والأسماوية . وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمداً من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته ، فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي أشرفت بنور ربها فيكون علامه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ، ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها كما هي في حقيقتها ، فيصدق حينئذ إنه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والأرض (١) فثبت إنه كما أن الاشياء بوجه مرآتي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الاشياء ، لكن مرآة كمال واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى .

وبيان ذلك إن كل واحدة من المرآتين التي هي غير ذات الحق كمرآتي ماهيات الممكنات لمظهر حقيقة الوجود . ومرآتي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال ، والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية ، والجلدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور البصرية ، والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحموسات الأربعة إنما يكون مرآتيها لأجل خلونها من حيث هي عما هي مظهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر ومرآتي لشهودها ، لكن لما لم يكن حيثية مرآتيها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتفقد لوجودها

(١) واشير في الكتاب الالهي إلى المقام الأول بقوله تعالى : من ربهم آياتاني الإفاق وفي

أنفسهم حتى يبين لهم أنه الحق وإلى المقام الثاني بقوله تعالى : أولم يكف بربنا أنه على كل شيء

شديد .

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه ، وإن لم تكن كاذبة أيضاً من كل الوجوه فأتت إذ انطرت إلى خصوصيات المرأة وكونها من حديد أو زجاج مثلاً حسبك ذلك من ملاحظة تلك الصورة تأتي فيها ، ولا يكون هي عند ذلك مظهر ألها لتقيدها وحصرها ، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنظر إليه نظراً استقلالياً بل نظراً ارتباطياً تعلقياً فتعد ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة ، وتلك الخصوصية حكمها باق وإن لم يكن ملتفتاً إليها ، فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه ، فمهر خصوصية المرأة حجاباً عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ، ولهذا اختلف المراتي (١) صفراً وكبراً واستقامة وأعوجاجاً وظهوراً وخفياً لأجل اختلاف خصوصيات المرأة تعديلاً وتقييراً وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة ، وكذا حكم باقي المراتي الإمكانية .

وأما الحق (٢) سبحانه فلكم ذات ذاتاً فهاضه يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهراً يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه . وبيان ذلك إن ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مبدء للأشياء ، فكذلك شهود ذاته مبدء لشهود الأشياء لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول كما إن شهود ذاته ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته (١) كذا في كثير من النسخ والصواب باختلاف المراتي - مروي .

(٢) فيه إشارة إلى ترجيح مرآة الحق للأشياء على العكس بوجه :

منها أنه محل صدوري لها ونسب إليها إيجابية وحدانية وهي محل قبولي له ونسبها إليها إمكانية قدانية .

ومنها أنه يحاكبها على ملهى عليه وانها ليست كذلك ، لكن عند المرقاء الترجيح بالعكس لوجهين :

أحدهما أن المرآة آلة اللعاط والعق ينفي أن يكون هو الملحوظ بالذات .
وثانيهما أن المرآة ممتنية في ظهور المرئي وفي نظر السالك لا بد أن يكون الماهيات مضحية لا الحق .

والتوثيق أن منظور المصنف قد مره ترجيح نية الإزالة إلى الحق في نفس الامر ، ومنظورهم ترجيح مرآة الأشياء بالنسبة إلى دأب السالك وديته فان للمرآة صفتين أحدهما الإزالة والاعظهار وهو شأن نور الانوار ، والثانية الاختفاء وهي شأن الماهيات

بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بمينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين ، وهما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور إلا بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا منافرة ، فكذا المعلولان واحد لا تعدد . فكما إن وجود الأشياء على ماهي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ماهي عليها من توابع معقولية الحق و مشهوديته ، ثبت وتحقق إن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ماهي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرأى الممكنات .

تفريع: قد علم بما ذكر إنه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه . كما مر ذكره سابقاً إذ وجود كل شيء ليس إلا نوعاً واحداً لا يحصل إلا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الإثنية في تجلي الحق ، وانكشف صحة قول الحكماء إن العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها ، فتحقق هذا المقام إن كنت من من ذوي الأقدام .

تهقيب: قد وضح لديك بما ذكر كيفية ما فرغ سمعك في الفلسفة العامة إن العلم بالعلّة الممينة يوجب العلم بالمعلول المعين ، وأما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها ، والسوفى ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أن العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه وأما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علة مطلقة ، لأنه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السرف فيه إن المعلول كما حققناه ليس إلا نوعاً خاصاً من تعيينات العلة ، ومرتبة معينة من تجلياتها ، فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها وأحوالها بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علة إلا بهذا النحو الخاص ، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من العرائى المختلفة صغراً وكبراً ، تعديباً وتقميراً ، واستقامة وإعوجاجاً ، وقد حقق الشيخ الجليل معيني الدين الأعرجي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر

في النص الشئ من صور الحكم عند تقسيم العطايا إلى الذاتية والأسماوية بهذه العبارة إن التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن تراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد إذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت المور أو صورتك إلا فيها . ثم قال وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق ^(١) ، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن تترفى ^(٢) أعلى من هذا الدرج ، فما هو ثم أصلا وما بعده إلا العدم المحض ^(٣) فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وأنت مرآته في رؤية أسمائه وتظهر أحكامها وليس سوى عينه انتهى .

ثم انكشف لك مما تلونا عليك إن اختلاف المذاهب بين الناس تعقيب آخر :
وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أحوال مشاهداتهم لتجليات الحق والرموز والإنكار منهم يؤل إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد من آخر ، فالتجلي الحق بالصفات السلبية للمقول القائمة بقبولونه تلك المقول ، ويسبحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجدونه عن لوازم التجسيم والتكسر ، فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسيحة ببعض الحكماء ، وينكره كل من لم يكن من المجريدين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة فوقها وبهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الإدراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين والمشبّهين ، إذ ليس من شأنهم إدراك

(١) أي المخلوق من حيث هو مخلوق لا يرى الحق إلا من وراء حجاب عينه إلا أنه ليس عينه في نظر شهوده - سره .

(٢) وأنت أنت - سره .

(٣) أي في انشاء الصرف وإن شوهه الحق بلا حجاب العين إلا أن الشاهد والشاهد هو الحق ولنهره الطمس البعض والحق الصرف - سره .

الحق الأول إلا في مقام التشبيه والتجسيم ؛ وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ، ومنزعة من حيث تجرده جوهرها ، وينكر العقول المجردة القرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتعاشي منه ، فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ما يناسبها ويليق بعالها ، وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها ، وذلك لأن كل أحد لا يشاهد الحق إلا بتوسط وجوده الخاص ، ولا يعرفه إلا بوسيلة هويته الخاصة ، ولا يظهر له من الحق إلا ما يتجلى في ذاته .^(٢) ذاته المنصوصة ، فكل^(١) قوة من القوى معجوبة عن الحق بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم ، وكالمقل والوهم فإن كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له ، فالمقل يدعي أنه محيط بأدراك الحقائق بحسب قوته النظرية ؛ وليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لا يدرك إلا المفهومات^(٢)

(١) كما في الحديث تجلى للأوامر بها وبها امتنع عنها قال السلاجيني ويسكن أي ياراضي

فارفع بلطفك أي من اليمين - - -

(٢) أي من حيث التحقق والصدق على المصاديق كما هو شأن الحكم الباحث من حقائق

الموجودات لاهي المفهومات بياهي مفهومات .

ثم المراد بها العزوات المطابقة للحقائق بتحصيل الحدود والرسوم لها والتصديقات رتبة بها أي يحصل مطالب ما هو وهل هو ولم هو فيها فالنقل الفكري حق له الرئاسة الكبرى ، النبطة العظمى لسيره في ديار انكليات المطابقة للواقع وعدم مبالاة بقوى الجزئيات والدائرة ورسائيقها فأين مفهوم الملك مثلا الذي يحصله النقل من أنه الجسم البسيط ذو الطبيعة العالية من الضمنية ، ولو ادعى الحي الدائم الحركة ذو القوة الحركة الغير المشاهدة المظهر لدبومة الحقة والقدرة الغير المتناهية الوجودية من المصنوع الذي في دهر العامي الوهي أي الجسم الذي فوقنا الساعون له اجاليا نهاية الاجمال أو تعصليا جبالا زكيا انه فيروج أوزجاجة ، ولو انصف العامي الوهي في تحصيل النقل مفهوم الجسم اسعق أي هو أسهل موجود من الحقائق انه متصل واحد له هيولى وصورة غير مركب من أجزاء لا يه : مطلقا ولا من أجزاء صغار صلبة قابل لا تقسم غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات قديمة الحقائق ولكن من حيث التحقق كما أشربا اليه ومفاهيم الحقائق الاخر من المعارف .

الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حفاظها الخارجية ، وغاية عرفانه مادام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأن له رباً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية ، وظهوراته التفصيلية، ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات ، فلكل من القوى نصيب من الشيطنة (السلطنة خ ل) وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ماسوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد إسماً من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه في قوله تعالى سُبْحَانَهُ : هو من الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير أطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ، وأما الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه ، فهو ^(١) عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الإسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق تكسر لاي الذات ولا في التجلي أيضاً لما مر من أن تجليه تعالى حقيقة واحدة ، والتكسر باعتبار تعدد شؤنه وحيثياته ^(٢) المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ، ولا يتعلق بها جمل وتأثير بل لها مع أنحاء بين المقارنات كذلك أوضح الجبهة ضرور اعتدال الخلق ، ولذلك رتبته خمسة ونطاقاً واسعاً كليلاً ونظاماً ذليلاً لهم من عرف الهويات والوجودات بالعلم الحضوري بنفس علم البعد الأعلى وعرف الحقائق الخارجية حقيقة الحقائق كفاً الكمل من النفوس المتألهة كذا أن يكون رباً للعقل والقلوب مع ما قيل :

عاقلاً نطقه بر كلاً وجوده تعالى هاشق داند كمدرايند ايره سر گردند

كما عذر من بقوله : هو محتجب عن شهود الحق - سره .

- (١) وأما أمعاء كالكلك فهو عبد السوح الضروس ، والحيوان فهو عبد السبع البعير ، والجان فهو عبد النظيف ، والشيطان فهو عبد البخل ومكذبا ، وكذا غير الكامل من الاسان بحسب العملية في غير سراطقه كل يعبد اسماً خاصاً - سره .
- (٢) كوني شيتبة الماهيات شؤونه باعتبار ما قبل سابقاً عن بعض المعنيين - سره .

الوجودات التي هي أطلال للنور الأحدى ورشحات للوجود القيومي ضرب من الانحاء
 فيميز أحكاماً لها ومعمولات عليها ، قال الكاملون علموا الحقائق علماً لا يطرأ عليه
 ريب وشك ، فهم عباء الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونا ، وإذا خاطبهم
 الجاهلون قالوا سلاماً ، وهم العقول الضعيفة الفاصرة العاجزة عن إدراك التجليات
 الإلهية في كل موطن ومقام ، وأما النفوس الآيبة الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله
 فهم في الحقيقة في جميع البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلهية
 إذ لا يقبلون إلا ما أعطت ذواتهم بوقيل فيهم إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
 أي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وإضافته ، لأنهم حيث اشتبه عليهم
 الوجودات التي هي نفس لحيات الحق وأنحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هي أمور
 برأسها وأسماء بعيالها فتعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة
 إليها ، ولم يعبدوا الحق الأول في جميع المراتب ويحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا
 أن الحق هو المتجلي في كل شيء مع أنه المتطلي من كل شيء ، فسبحان (١) من
 تنزه عن الفحشاء ، وسبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء .

أنظر آية السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة
ذكر اجدالي: جمعاً وفردى ، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع
 الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازم من الخلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع
 الخلق وحده ، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة معنوية والكثرة في الوحدة
 مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين ، وفُتِرت بمقام العُسنين ، والحمد لله ذي
 العظمة والكبرياء وله الأسماء العُسنى .

(١) حكى ابن القاضي عبد الجبار الحنظلي صانف الشيخ أبي اسحق الاسمرائي الاشعري
 في بيت صاحب ابن جبار فقال القاضي تريضاً بالشيخ سبجان من تنزه عن الفحشاء وقال الشيخ في
 الحال : سبجان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء وقد جمع الفترتين المصنف من خلد الجمع وأطرح
 الطرح و اياك والقدح والجرح - سرود .

فصل (٣٤)

في ذكر (١) لمعد آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني
الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته (٢) شي من الاشياء

اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة
كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء .
و برهانه على الإجمال إنه لو خرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته
مصدق سلب ذلك الشيء، وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء إذ لا يخرج
عن التفيين وسلب السلب مبادق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير
مسلوب عنه وقد فرضناه (٢) مسلوباً عنه هذا خلف . وإذا صدق سلب ذلك الشيء

(١) هذه مسألة لعمدة كورة في أكثر كتب حتى مختصراته كالرشية والشاعر قل من
يهندي اليها لأوسطو باعتقاد البصيف قد سره وماهندي ان كثير من العرفاء اعتدوا اليها
حتى اصطحروا في التعبير عنها بتمام التصيل في الإجمال كما لا يفي على متبع في كلامهم ،
ومن محسنات هذه المسألة ان أحد المخالفين في غاية الخلاف صاروا لبل على الاخر قلن غاية البساطة
و لوحدة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة انني لا كثرة فوقها، وهذا كما قد
يكون مذهب مناط الشبهة بيه مناط الدفع كما في الشبهة الثبوتية والدفع الذي تفاخر ارسطو به
وقد قال بعض العرفاء ، عرفتنا بجمعه بين الاضداد ومثلنا هذه أحد مصاديقه ، ثم اعجوبة اخرى
ما قالوا بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس شيء منها أي ليس شيء من حدودها وقائمه بها وعند
العلم المحقق الدقيق لا عجب في هذه المضادات اذ لا مصادة حقيقة وبالحقيقة هذه المسألة قوله
تعالى والله بكل شيء عليم - سره .

(٢) وامامية الراية سامي سراب والحد والنفس فهو خارجة عن حقيقة ما هو حقيقة
العقائق ، وليست داخلية فيه بالسلب البسيط التحصيلي المنقضي الموضوع - سره .

أو نقول : فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مطلوب عنه وهو المطلوب فيكون التقرير
بطريق الدليل المستقيم هو على ما ذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلامها
مستقيم - سره .

(٣) وبعبارة اخرى من الوجود والعدم من الواجب والامتناع وبعبارة اخرى من الوجودان
والفقدان .

عليه كانت داته متعلقة القوام من حقيقة شيء ، ولا حقيقة شيء (١) فيكون فيه تركيب ، ولو بحسب العقل بمرحس التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف .

و تفصيله (٢) إنه إذا قلنا إن الإنسان ليس بفرس قلب العرسية عنه لا بد

من قلت المدعوى بظاهرة ليست شيء ، فكيف التركيب ؟

قلت أولاً معروض بأنه لو تركيب الواجب من ماهية ووجود لحكم القول بأنه يلزم تركبه من شيء وشي هو الحال إن الماهية أبداً ليست شيء ، أهني شيبة الوجود .

و اقولهم : إن الماهية وإن ليس لها شيبة الوجود لكن لها شيبة نفس الماهية وهذه أيضاً شيبة كما مضى قبيل ذلك

قلنا : مثله في شيبة العدم ، وكما أنه لو لم يضر شيبة الماهية لم يكن الممكن ذوجاً ولم يتحقق الماهية المفترية ، ولا استماع أمر كـ هو لاجبة ووقاية للعن تعالى ولا غير ذلك من الأحكام العرفية والعكسية كما مر كذلك لو لم يضر شيبة العدم لم يتحقق الامكان ومضائره ، فإنه إذا لم يضر لما الذي يساوي مع الوجود في الممكن أو سلب سرورته في الممكن العاصي أو العام ، وكذا قولهم لشيء ما وجود واما مهيبة واما عدم ، ما العدم ومضائره قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية أي تكون الخارج طرفاً لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التهاوت ، وثانياً قول : شر التركيب هو التركيب من الوجود والعدم ، ومن الإيجاب والسلب إذا قلنا السلب سلب الكمال لا سلب النقص ، لأنه سلب السلب فيرجع إلى الإثبات بل لا مركب إلا هو ، إذا لم يكن يستدعي مستغن ، وإذا كان لأحد الشئين ما يعاذه ولا يكون للأخر تحقق السطح ، وإذا كان لكل ما يعاذه والوجود ما به الامتياز فيه من ما به الاشتراك فإنه يمكن التركيب حيث هو التركيب من الوجود والماهية أيضاً يرجع إلى اعتبار الوجود والعدم - سرده .

(١) لما بنى في الاجزاء على أن حيثية السلب يكون غير حيثية الإثبات يلزم لتركيب ولم يتعرض لنق الآخر وهو أن يكون السلب بعبء حيثية الإيجاب حتى لا يلزم التركيب تعرض لابطاله في التعميل ، ولكن مع هذا عاده شق آخر فإن التعميل في المقام أن يقال حيثية السلب أو المحكي به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه اما عين حيثية الإيجاب أو غيرها وقد ابطالها ، واما لا حيثية له أملاً وهو الإظهار لأن السلب لا يستدعي موضوعاً ويصدق مع انتهاء الموضوع .

والجواب إن الكلام في الموضوع الوجود والسلب البسيط متوجع الموضوع يلاق الإيجاب المدولي هو الموجبة السالبة المحلول ويؤول إليهما واليهما قد سره كبراً الإشارة إليه من التعبير بلا مر من موتهما ما هو هو من المربيع قوله إذ ليس سلباً بحداً ، وقوله وكل صدق لا يجب سلبه محمول .

وأن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانية ، فإنه من حيث هو إنسان إنسان لاغير ، وليس هو من حيث هو إنسان لا فرساً وإلا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللا فرس ، ولزم من تعقل الإنسانية تعقل اللا فرسية إذ ليست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك ؛ فإننا كثيراً نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللا فرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان إنها لا فرس في الواقع ، وإن لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان ، فإن الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئاً من الأشياء غير الإنسان ، وكذا (١) كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي إلا هي ولكن في الواقع غير حال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها فالإنسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس ، وهو إما فلك أو غير فلك ، وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان ، وهكذا في جميع الأدياء المعينة ، فإذا لم يصدق على كل منها ثبوت ماهية مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين ، فيصدق على ذات الإنسان مثلاً في الواقع سلب الفرس ، فتكون ذاته مركبة من حيثية الإنسانية وحيثية اللا فرسية وغيرها من سلوب الأشياء ، فكل صدق لايجاب سلب معمول عنه عليه لابد وأن يكون مركب الحقيقة إذ ذلك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المعمول مواطاة أو اشتقاقاً فتعاقب بينهما وتسلم أحدهما عن الآخر ، فما (٢)

انقلت: انتزاع المفاهيم المختلفة من وجود واحد يجوز فلم لا يجوز كون حيثية واحدة مصداقاً للإنسانية واللا فرسية مثلاً .

قلت : نعم يجوز إذا لم يكن بين المفاهيم تمايز كالوجود أو الوحدة والتشخص والعلم والقدرة ونحوها ، وأما إذا كان فلا كالمالية والملوئية ، والمركبة والمتحركة ، والإيجاب والسلب سره .

(١) المراد بالماهية معانيها الإعم أي ما به الشيء هو هو حتى يشمل حقيقة الوجود كما نحن بصدم سره .

(٢) انقلت: الكلام في ان الانسان ليس بفرس مثلاً لأن الانسان ليس بانسان فما وجه قوله :

به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو ، فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب ، وإلا لكان زيد من حيث هو زيد هداماً بحتاً ، بل لا بد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وأمر آخر عديمي يكون به مطلوباً عنه الكتابة ، من قوة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو تصور ، وأما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة ، والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد ، والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع ، فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي (١) ينحو من اللحاظ الذهني ، وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بداته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلاً فلا ينساب عنه (٢) شيء من الأشياء إلا سلب السلوب

فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو .

قلت : لما كان المراد سلب الشيء بهامو حقيقة وبهامو وجود وموجود لازم ما ذكره قدس سره البتة لان وجود الانسان ووجود المرء واحد لا اختلاف شخصي بينهما أعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر في أوائل الكتاب وفيما نحن بسنده أعني الوجود والصرف السلوب موجود بهامو موجود هذا الزم كما لا يخفى على الفطن وقد مر في المصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه السبي بأسرار الآيات قوله : ويستحيل أن يكون القول من السلب نفس المقول من الإيجاب وإن كان كل منهما مفاداً إلى شيء فإن الإضاف عليه معناه خارج عن معنى السلب والإضافة ، والتخصيص به تخصيصاً بامر خارج والتعميم بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشيء في نفسه ، فاذن لو كان معنى ثبوت الشيء معنى سلبه لكانت طبيعة الثبوت بينهما طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال انتهى - سره .

(١) تحليل الممكن بالمادية والوجود ، وتحليل النوع البسيط إلى الجنس والفصل ، والتركيب التعليلي أيضاً معطو شديداً لان العقل الذي يحكم به لا يجوز في الواجب بالذات شيء وشيء كيف يسوغ التعليل أم كيف لا بعده معنواً أو هذا هو التركيب البدولي عليه يقولهم كل ممكن زوج تركيبي - سره .

(٢) ان قلت : لفظ السلب مستدرك قلت : الاستثناء مفرغ والتقدير فلا يسلب عنه شيء سلباً الانعوم سلب السلوب فالسلب منه مفعول مطلق ورأيت في نسخة زيادة ان بعد الامر حيث لا اشكال أصلاً - سره .

والأعدام والنقائص والإمكانات ، لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء ، وكمال كل ناقص ، وجبار كل قسور وآفة وشين ، فالمسلوب منه وجه ليس إلا نقائص الأشياء قصوراتها وشورورها لأنه خيرية الطيريات وتتمام الوجودات وتتمام الشيء ، الحق بذلك الشيء هو آكد له من نفسه ، وإليه الإشارة (١) في قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله تعالى : « هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

فصل (٣٥)

في ان الامكان وان كان مقدماً على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود

فنقول : أولاً الإمكان أمر عدمي كما مر والأمور العدمية غير سالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سبباً ولا جزء من السبب ، وذلك لأن سبب الشيء ما ينفذ ثبوت شيء ، والمفيد للثبوت لا بد وأن يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء من غيره ، وإلا فكونه سبباً ، ليس اولي من كون غيره سبباً أو كماله في ذاته تعين وخصوصية فهو تابعه فإذن كل سبب فهو ثابت ، وبمعكس النفي ، كل ما ليس بثابت فإنه لا يكون سبباً ، وبهذا البيان يتبين إنه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأن جزء السبب سبب لسببية السبب ، ويعود إلى ما ذكرناه أولاً ، فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثر .

الحجة الثانية إن الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو في متباينة في الماهية ، فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء حلة لوجود شيء لتساوي أفراد طبيعة واحد في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته ، فلا

(١) الاثنان الاوليان في الوحدة في الكثرة أظهر منهما في الكثرة في الوحدة ، والثاني هو مسألة بسيطة السقفة كل الاشياء لا الاول كما ذكرناه سابقاً - ص ٣٧٢ .

يكون استفاد التأثير إلى بعض الإمكانيات أولى من استفادته إلى غير ذلك البعض فيلزم أن ينصدر من كل واحد من الإمكانيات مثل ذلك المعلول مثلاً إذا جعلنا إمكان وجود العامل علة لوجود الفلك يجب أن ينصدر من إمكان كل موجود فلك ، وأن لا ينتهي لأفلاك بل ينصدر من كل فلك فلك إلى لانهاية . وأما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ، وتقيض الواحد (١) واحد . ولأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر: إمكان العرض ، ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم ، ومورد الفسمة لا بد أن يكون مشتركاً . ولأن المقول من الإمكان في جميع الأفراد أمر واحد والاختلاف وقع في أمور خارجة عن مفهومه ، وهذا هو جوهر ما هيته نوعية لا يختلف إلا بالخارجيات ، ولأنه أمر عديم كما مر ، لعدم ما يربطها بالذات فتبطل بالبرهان القاطع إن الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود (٢) موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه . برهان آخر لو كان الإمكان مؤثراً في شيء لكان مؤثريته إما بمشاركة من موضوعه أولاً ، فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممنوع لأن البرهان قام على أن ما كان غنياً في فعله عن شيء كان غنياً في ذاته عن ذلك الشيء ، فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مغايرًا هذا خلف . وإن كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الإمكان جزء من المؤثر ، وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التأثير (٣) أيضاً إما أن يكون بمشاركة الموضوع أولاً بمشاركته ، والثاني محال

(١) يمكن الساقطة فيه بان الإمكان الذي للماهية هو مجموع سلبين لا سلب واحد حتى ينقص مسببه ، وأخذ السلبين وصفاً واحداً للماهية أعني اتصافها بسلب ضرورة الطرفين لو اخذ وصفاً ثبوتياً كان عدولاً لا تحصيلاً ، وتقيض الوجوب هو السلب التحصيلي لا العدولي ، ولو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحدة السلب بحسب اللفظ فقط وهو في الحقيقة سلبان - ط مده .

(٢) من فروع الأول وجود العلة النامة البسيطة وهو علة الماد الأول ومن فروع الثاني توحيد الافعال كما مر فلاح من بهتياز .

(٣) فيه أولاً انه منقوض بكل ما هو جزء المؤثر مما هو متعين عليه غير الإمكان ، وثانياً به

كعالمو الأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزءاً من هذا المؤثر وننقل الكلام إليه وهكذا إلى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة .
فإن قلت : فكيف ذهبت الحكماء إلى أن إمكان العقل الأول مبدء صدور الفلك وإمكانات العقول مبادئ الأجسام الفلكية ، فاستهضت الفرصة لأعداد الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام : فظهر إن الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علة للفلك الأسمى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلاً عن يدمي التحقيق .

أقول : معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلوم ، وكما إن ذلك القول ليس معناه إن لعدم تأثيراً في الواقع بل إنه متى عدت العلة لم يوجد المعلوم ، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سبباً للفلك إن العقل لكون وجوده موصوفاً بنقص إمكانه لا يصدر (١) عنه ما يصدر إلا أمراً ناقص الوجود كالجسم ، فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي أو مانا إليه ، فلم يلزم كون العدم سبباً للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض ، وكذا الكلام في إمكان الماهية ، وفي الإمكانات الاستعدادية فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة ، أما كون الإمكان غير

أنه مؤثر به في المؤثرية تأثير في القوام والاحتياج تالفي والقضاء في الضل المستلزم للمعاني الذات المستلزم لتعومرية والتجرد انما هو التالفي التأثير الوجودي واحتياج التأثير احتياج في الوجود والتشبه بما ليس في موضعه ، وثالثاً أن المؤثرية اعتبارية مشاركة الموضوع بجزء المؤثر في المؤثرية عين مشاركة له في تأثير معنى التأثير الأول بلا تأثير مستأغف ولا مشاركة مستأغفة فهذا البرهان مخالطة - سره .

(١) وبعبارة أخرى وجود العقل الأول بما هو نور أو بها هو مضاف إلى الله تعالى منشاء للنور الذي هو العقل الثاني ، وبما هو مشوب بظلمة الإمكان أو بها هو مضاف إلى نفسه علة للفلك الأسمى . فبالحقيقة الشأ والعلة في كلا المقامين هو الوجود باعتبار ليس - سره .

مؤثر في شيء فقد مضى بيانه . وأما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلا أن تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تأثيرها عن المادة ، فتكون مجرمة الوجود عن المادة لما سبق إن الشيء في التفاعلية عن شيء في الوجود عنه لأن الموجودية جزء من الموجدية والمفروض خلافه ، وهذا محال ؛ وإن كانت المادة شريكها في التأثير وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والأيجاب ، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبة إلى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل ، فالقوى ^(١) الجسمانية ^(٢) على الإطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود ، وأما معنى كون إمكان الماهية سبباً لوجودها فمعناه إن كلاً من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلاً لتأثير المؤثر فيه ، والإمكان لا يخرج عن قابلية التأثير ولا يمنع عن ذلك ، فمخرج الإمكان والفاعل مانع التفاعل والتأثير في شيء ، فالإمكان مستحيل لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى . وأما معنى كون الاستعدادات

(١) الذي يفيد القوة الفاعلية في الطول هو ما فيه من جهة الفعلية غير أن المعلومات الجسدية المادية ليست يساطحة في الفعلية ، فحياتها من القوة والقيضة هي المستندة إلى المادة ، فبادة الفاعل تمتد على وصفه من معلوماته ونصوره عن الشئ لغيره ، كما أن مادة المتولد تبتدئ على قبول الأثر وتسمه عن كماله ومحوشته ، فتصور مادة الفاعل عن التأثير والأيجاب أساسه من مشاركة الفاعل في فعلية المتولد ، وأما إغارة الفاعل على الوضع ونصوره عن تبيين الأثر فلا ، وكل هذا هو المراد من خفي فاعلية الجسديات في أمثالها ، وأما أصل الفاعلية في الجسدية فلا طريق إلى غيبها ، فبالاشتراك في وجود القوة الفاعلية وقد اتبنا في المبررات ، ولو لا ما احتلنا في ذلك إليها من مشاهدتها في العالم الطبيعي المشهود لم يكن سبيل إلى إثباته ، كما أن إثبات الفاعلية والطولية بين الطبيعة وبين ما وراءها من طريق الحصول على قانون الفاعلية والمعلولة في الطبيعة ، كيف وهم ينسبون خواص الأنواع إلى مواردها النوعية والحركات على فواعلها ، وأن يتفنون فاعلية الأجسام بالنسبة إلى البيولوجي والصوري الجوهرية طمعه .

(٢) أي القوى الجسدية التي هي قوى فعلية يمتنع أن تكون فواعل الهيئة وإن كانت فواعل طبيعية فكيف يكون القوى الانشائية فواعل الهيئة أي مفيدة الوجود ؟ سره .

والامكانات القريبة والبعيدة وأسباباً للوجود وهو إن في عالم الاستعدادات توجد صور متعاقبة متعاقبة ، و تلبس المادة ببعضها يمتص عن وجود بعض آخر ، وقبول المادة إياه وهذا المنع في بعضها أقوى ، وفي بعضها أضعف ، فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول الصورة النارية ، وكونها هوائاً يقربها من قبول النارية ، ثم كلما كانت صورتها الهوائية أشد سخونة صارت مناسبتها للنارية أقوى ، وهكذا إلى أن يعبر بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أي الهوائية والنورية ، فيكون فيها إمكان لهما ، فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية أقوى من استعدادها لقبول الهوائية ، فعندئذ قبلت النارية وصارت ناراً صرفاً ، فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والشد إما بالكلية وهو القوة القريبة أو بالمعنى وهو القوة البعيدة ، ألا ترى إن المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أي إمكان لهما ، وذلك لأن تمام الدور بكيفياتها العرفية مانع عن قبول صورة كمالية ، فكلما زال سراحه كيفياتها وانهدم جانب تمامها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى ، حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتعدادات فلت من الكمال ما قبلتها المادة العالكية الذاتية من اشور والهيئات المعادة أعني النفس الناطقة ، لأن الممد الأعلى فيأش دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لامحالة ، فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات (١) للقابلية لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأصداد ، فقد ثبت وتحقق إن الامكانات والقوى وكذا الأعدام (٢) كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

(١) يشير بالمعنى التصحيح إلى دفع دخل وهو أناس ليسا بالقوة لا تقضي وجود القوى عليه لكنها كانت تهيئ المادة لقبولها بوسائل الإشكال . بعبارة ، والجواب ان المراد بذلك ان القوة واسطة في المروءة دون الثبوت فافهم - طهه .

(٢) اشارة الى مسألة اخرى هي ما قالوا : ان العلم من الابداني للكانات ، وما قال به

أصلاً وإنما هي معدّات لميلوح القوايل والمواد كما علمت ، فإن كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليتمكن قبولها اللاحقة: كذا الأمور^(١) التدرجية لذواتها كالرمان والحركة وما يستلزمها لا بد في حدوث كل من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل ، وكذا حكم المتعلات القارة والتعليقات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر ونقيضه عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب

فصل (٣٦)

في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركه الوضع

لما ثبت وتحقق إن المفقور في وجوده إلى شيء مفقور إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك لأن المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمردي وضع ولو بالتبع ، فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذاته وضع ولو بالتبع فمالا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه .

بأوساطها ليس ان العدم أحد الرؤس الثلاثة للكائن والآخران هما المادة والصورة فتوجيهه ، لولا العدم أي تخلية المادة عن الصورة السابقة لا يتحقق هذه الكاتبة - سره .

(١) هذا بيان آخر لكون العدم من البادئ والفرق بينه وبين الأول ان العدم هاهنا كبادئ القوام وهناك كبادئ الوجود ، وأيضاً علمنا العدم مجامع وهناك العدم مقابل بوزن بمقام أيضاً وقوع الحركة في الجوهر بمعنى توجيه آخر وهو انه لولا العدم لم يتحقق الامكان لانه تساوى الوجود والعدم والامكان من البادئ لانه علة الحاجة ، بل نقول : لو لم يعتبر العدم الذي في مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب وعلت أن كل مرتبة من الوجود سوى مرتبة فوق التام وان لم يتركب من مادة وصورة أو جنس وفصل أو نوع وشخص الا أنها مركبة من وجود وعدم أو وجدان وعقدان لمرتبة فوقها اذ ليست بسيطة الحقيقة بقول مطلق - سره .

(٢) أي الهولي الجسة كالأحوال كتراطافات لفظاً المادة وأما الهولي فيعوم ان وجودها ليس وضعياً لان الوضع متأخر عنها بمرتبتين - سره .

وإن أردت زيادة شرح فنقول : كل قوة تقتضي أثراً وقملاً فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها ممحاً ممحاً بمحل معين حتى يكون (١) تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر وإما أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر، مثال الأول القوة الدارئة فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها ، فكما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم ، فالقوة متى كانت كذلك تعلم أن لها تعلقاً بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة الدارئة وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لاني ذاتها مثل النفوس ، فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع. وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذات العمل ممكن الحدوث في ذاته ، ويكون إفاضة غير مختصة (محصلة) بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لاني فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه ، فيكون من المفارقات العقلية .

وعند هذا التحقيق (٢) يظهر إن القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها، لأن القرب والبعد مالا خير لهما ولا وضع محتمل وإذا ثبت هذا ثبت إن القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المفومة

(١) التأثير في الوجودين ليس بمعنى واحد بل تأثيرها في الضراحيها على معنى واحد مادة نفسها بواسطة غيرها فيشملها فوقها أولاً وذلك بدليل قوله في آخر الفصل بل هي شرط لقبوله ما قبل من لوازم تلك القوة ، وهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تمصيل القوى ولطائف - سره .

(٢) إلى قوله وليس لقائل شروع في ذكر من فروع هذا الأصل ، فذكر منها ثلاثة أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعلية الجسمانية فضلاً عن القوى الاعمالية وثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لا تقبل الوضع أيضاً ظلم في جلاتها وهذه من حيثها إذ كانت أن تنتج بالعدم والعدم لا يقبل الوضع وثالثها عدم حصول الصورة الجسية عنها لاحتياجها إليها في الوجود والابجاد ولا يمكن الوضع للقوى بالنسبة إلى محالها - سره .

فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام .

وليس لقائل أن يقول : فكما لا تأثير للجسماني في المجرّد لأنّه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثير للجسماني عن المجردات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها ، فوجب أن لا يفسبوا الأجرام في وجودها إلى شيء من المفارقات .
لأنّا نقول : ^(١) يكفي في تحقق تأثير المجرّد في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً ، فمتى تحقق الإمكان الذاتي فإثر الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أولا ، وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية ، وذلك مستحيل على المفارقة ، والعامة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارقة كانت هي المتفصلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفصل وبين غيره ، وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنويين ففرق .

فإن رجعت وقلت : أليس حدوث البدن عندهم علّة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة إليه .

قلت : إنك ^(٢) ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وإنّ علّة حدوثها أمر مفارقة للبدن حامل إمكانها بوجه كما ^(٣) سيبيح بيانه فهو شرط على وجهه لقياس المعلول عن العلّة لأنّه مؤثر في ذلك بوهكنا حال كل محل لما فيه وكنا كل قوة حائلة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لحدوثها من

(١) لأن نسبة المجرّد إلى جميع ما تفعل منه على السواء وذواته لا وضع بالنسبة إليه ليست بذواته لا وضع ولذا كانت الزمانيات بالنسبة إلى القول الجردات ذهريات ، كما أن لذهريات بالنسبة إلى السرمعي في السرمعي .

(٢) ينشأ في أول الأمر جسمانية وضعية وتتحرك جوهر أحتي تصير روحانية .
إنّ علّة حدوثها أمر مفارقة جواب آخر هو أن البدن بزمانيته من الشرائط لصلوها .

(٣) في أواسط سفر النفس - سورة .

لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكل من المعدل والعال - بالقياس إلى صاحبه .

فصل (٣٧)

في ان الوجود وحده يصلح للمعلية والمعلولية

أما الاول فلأن غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم ، فلا يكون في ذاته ذاته بحسب ذاته موجوداً فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علة لوجود شيء أصلاً لا لوجود ذاته ولا لوجود شيء آخر فكل ما هو سبب لشيء فلا بد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية ، فلو فرض مجرداً عن الماهية لكان أولى بالتأثير لأن الماهية ليست شأنها إلا الإمكان والحاجة ، وقد علمت أن لا تأثير للأدميات في شيء كما إن القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخصوصها من شوائب الغائس والأعدام على أن ذلك مطلب آخر والذي نعين فيه إن الوجود صالح للمعلية مطلقاً .

وأما انشك الذي أورده الإمام الرازي وهو إن الوجودات إما أن يكون متباينة في لمدد فقط أو هي متباينة في الماهية ، فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات ، لأنها متساوية الأقدام في ذلك ، وإن كان الثاني فهو مستحيل لأن الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض ، ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ، ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية ، ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحداً ، ولأن^(١) المعقول عن الوجود أمر بديهي

(١) هدامسألة لا تلازم من وحدة هذا كونه متواطئاً متواطئاً المقنون اسما يلزم لو كان هذا دأياً لذلك كما يسرى أحكام الحيوان الناطق إلى الإنسان لكونه حاداً له ، وهذا المفهوم البديهي غير مفهوم لمراتب الوجود كما مر في أوائل هذا السفر - مره .

وهذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات ، والاختلافات إنما تقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج من هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولأن الوجودات إن كانت متخالفة الماهيات كانت ^(١) مركبة من جنس وفصل فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركباً ، فليزم ^(٢) أن يَصدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل .

فأقول : إن الأصول السالفة تكفي مؤنة إبطال مثل هذه الأبطال الواهية ، وقد سبق أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفية والتقدم والتأخر ، وأما كون الوجود صالحاً للمعلولة فلأن الماهيات غير سالحة للمجمولية بذاتها ، فالذي يصلح لها إما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف بقى أن المعلول بالذات ليس إلا الوجود .

واشترى الإمام الرازي هاهنا بأن الوجود ماهية واحدة ، فهو كان تأثير العلة فيه لكانت عليه سالحة لكل معلول ، بيانه ^(٣) إن الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فملك السخونة ماهية من الماهيات ، وحقيقتها في الوجود الفاض عليها من المبادي المفارقة إما أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لأن الماهية قابلة ، والماعل فياض أبداً ، فوجب دوام الفيض ، وإن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها ، والأول باطل لأن ملاقات ^(١) كانه لم يفرغ منه البر بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالأجناس العالية

والفصول الأخيرة - سره .

^(٢) لا يلزم ذلك لأن وجود العلة مركب على هذا العرض فيصدر الكثير عن الكثير ، على أن الجنس والفصل وجودهما سبياً في البساط واحد منهما الكثرة كالكثر من الوجود والماهية في العقل - سره .

^(٣) قد ذكرناه سابقاً في مبحث الجبل التقى بالافراد المتفقة في الماهية النوعية على تقدير مجولية الماهية فتذكر - سره .

الماء شرط شرط للبرودة ووجود البرودة متساو لوجود السخونة فليكن علاقته شرطاً لوجود السخونة أيضاً ، لأن ما كان شرطاً لشيء كان شرطاً لأنتائه ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند علاقة الماء لأن الماهية قابلة ، والفاعل فيا ، والشرط حاصل ، فيجب حصول المعلول ، ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء ؛ فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل يدمه الحسن وأما الثاني وهو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فإن الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير ، وكل ما يتوقف على غيره يستدعي سبباً وعلة ولا معالة ينتهي إلى واجب الوجود ، فظهر إن الماهيات منجسولة بأنفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه .

أقول : قد علمت فساده لأن بناء على أن الوجود ماهية واحدة مقولة على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ، ومع ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى في شيء من الأنشاء لأن وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرح به مراراً فكل ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره ، فلا اختصاص له في تأثير شيء ، والمؤثر في شيء لا بد أن يكون له اختصاص بالتأثير وإلا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علة له ، فلم يكن وجود الباري سبباً لشيء تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ثم ذكر إنا بينا فيما مضى إنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلاً من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود ، وبيننا إن الوجود يمتنع أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له إلا مكن وبسببه يعرض له الحاجة ، فلا جرم المحتاج هو الماهية في وجودها ، لأن المحتاج (١) لن قلنا : الإمام الرازي يقول : إن له تعالى ماهية .

قلت : هذا لا يراد أن كل برهاناً فالأمر واضح ، وإن كان إلزامياً فنقول : علة الوجود موجودة ملائمة من الوجود تلك الماهية حتى يؤثر ، والوجود متواطئ عند مدسه .

هو نفس الوجود أما ما قيل: إن الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله .
أقول: إن هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا إن المعلوم في ذاته لا بد أن
يكون له هوية قبل التأثير ، وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أفاد العلة وجوده
وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجوداً بل للماهية ، لأن نسبتها
إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل ، فهذا
حكوا بأن أثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ، ولم يفقهوا إنه لولا
الوجود فمن أين نشأت الماهية حتى انصفت أولاً بالإمكان وثانياً بالماهية ، وثالثاً
بالوجوب ، ورابعاً بالوجود وقد بينا كيفية هذه الانصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها
وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وإنها أفقر إلى وجود الجاعل من
نفس الماهيات إليه ، وعلمت معنى حدوث الذاتي للوجود .

والذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيات غير مجمولة إن المجمولية
ليست مفهومها ، وذلك كما يقال في مباحث الماهية : إن عوارض الماهية غير ثابتة
لها إذا أخذت من حيث هي أي من هذه العينية ليست ثابتة لها ، لأنها لا يثبت
هي للماهية في الواقع ، فالماهية مجمولة بمعنى أن المجمولية ثابتة لها بغير مجمولة
بمعنى أن المجمولية ليست عين ذاتها .

أقول : هذا مراد من التأويل وقد علمت من طريقتنا أن^(١) الأول من المعنيين
يؤدي إلى الثاني كما بيناه .

فصل (٣٨)

في انه لا يشترط في الفعل تقدم (٢) المدم عليه

هذا المسح كالأذي في الفعل السابق وإن كان لا نفياً بأن يذكر في مباحث العلة

(١) الأولى أن يقال ثاني المعنيين يؤدي إلى الأول - مرده -

(٢) أي أنه ما دمانياً هو كفى في إبطاله لزوم تخلف الحلول عن العلة التامة - مرده -

والمعلول لكنه يناسب أيضاً لمباحث التقدم والتأخر وما يتلوها ، فنقول : إن لهذا المطلب حيث تعقبت طائفة من الجدليين فيه لابد من مزيداً كيد وتقوية فلندكر فيه براهين كثيرة .

الأول إن العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائماً أو ليس إمكانه دائماً الثاني باطل وذلك لأن إمكانه إن لم يكن دائماً لزم كونه محتجاً بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته ، والممتنع لذاته لا يتقلب ممكناً ، ولأن ميروورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون ^(١) ممكناً أزلاً وأبداً أو لأمر خارج ، وذلك ^(٢) المغارج إن كان دائم الهوية فيكون الامكان دائماً أو غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الأول ، ولأن ^(٣) الامتناع الأولي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأن لوازم العالقيات يستحيل ارتفاعها ، وإن كان امتناعه لالما هو هو فهو لأمر منفصل ، وذلك المنفصل إن كان أرياناً واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره ، وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالأخرة إلى واجب لذاته ، وازم امتناع ارتفاعه

وإن قيل : ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط ، فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير .

(١) لأن الموصوف بالامكان غير موقت لأن العالم ما سوى الله تعالى وهو العالقيات الإمكانية والعالقيات المتعلقة مرسله من التوقيف - سره .

(٢) على انه يلزم الامكان الثبوتي وهو باطل - سره .

(٣) وجه ذلك لكون الامكان أرياناً مطبق الخلف وهو انه لو لم يكن الامكان أرياناً كان قيماً وهو الامتناع المقابل للامكان العام أرياناً لكنه يستلزم الحقور . فإذا كان النقيض باطلاً كان اليقين حتماً وعلامة الوجوداتية أرية الامكان ثم يعنى الالتزام بين أرية الامكان والامكان الإلزامية لأن الحق تعالى العود قد تم الاصل غنى في العالقية هو العمل المعلن أيضاً يكفي مجرد الامكان الثاني خلافاً للسكليات ادعهم أرية الامكان لا يلزم امكان الإلزامية كما ستعرف بعد قوله : وعامتنا اشكال - سره .

فقول (١) ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع ، وإن لم يكن واجباً عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته مثبت إنه لا يمكن دهور امتناع حصول الممكنات في الأزل ، وهاتنا إشكال وهو أن الحادث (٢) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبباً بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال : إن إمكانه متحقق بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة ، فإذا إمكانه ثابت دائماً ، ثم لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث ، لأننا حيث أخذناه من حيث كونه مسبباً بالعدم كانت مسببته بالعدم جزءاً ذاتياً له إذ الداعي للشيء لا يرتفع وإدالم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه من كونه حادثاً بطلت هذه الحجة .

أقول : كلامنا ليس في شيء هويته عين التجدد والحدوث بل في عاهية تعرض لها صفة الحدوث ، فإن كثيراً من الأشياء كأجزاء الحركة والرحمان يستحيل أن يكون دائمة فهي سرورية الحدوث ، وانقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحوم الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها ، فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث ، وكون الشيء ممكناً إنما معناه جواز مطلق الوجود

(١) لذلك قول من جاسم ذلك الشرط عدم الحادث اليومي فإن كل عدم لكل حادث يومي أزل ينقطع بوجوده ، وما يقال كل ما ثبت قسمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قسمه الع نادا رال ذلك الشرط ازال الامتناع ، فانقول . هذا مطلق للمور فان روال امتناع زبد أوالعالم الذي من جيله زبد في لا يراي موقوف على روال عدم زبد وروال عدمه موقوف على وجوده ووجوده موقوف على إمكانه وروال امتناعه وهو المور المستمر - سره .

(٢) أي الحادث يسمى المتعدد بالذات وحاصل النفع ان كلاما ليس في التعدد بالذات بل في الباهيات التي يضر عليها التجدد كالاسنان والعرس والقر وغيرها من الانواع السعد موضة تتأقب الاشخاص ، ويمكن تقرير الاشكال بوجه أظهر وهو ان الحادث اليومي كزبد البشري يديهي الحدوث ومع ذلك إمكانه أزل كما قلتم ، والنفع بوجه أسهل وهو ان كلاما في النسل المطلق والتي كمي فيه مجرد الامكان الذاتي ، وزبد لا يعني وجوده من امكان اسعد ادي وحامل لامكانه الاسعد ادي ورايه له بالتقديم كفضة من الحركة الوضعية الطكية - سره .

عليه لاجواز كل وجود، فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض ، والسواد يستحيل عليه وجود البياض ، فالحركة وأمثالها يستحيل عليها الوجود البقائي .

برهان آخر: المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه ، والأول محال لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارناً له ، والعدم المقارن منافي للفعل ، ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطاً له والثاني أيضاً محال، لأن وجود الأثر يتنافى عدمه ، والثاني لقا يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً أيضاً ، والثاني لا يكون شرطاً ألبتة فإذا لا للفعل في كونه موجوداً ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقر إلى سبق العدم .

برهان آخر: إن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أولاً تكون ، فعلى الأول ^(١) يكون احتياجه إلى المؤثر أزلاً وأبداً لإمكانها وعلى الثاني إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الامكان أو يكون مع أنها باقية على إمكانها استغنت عن المؤثر ، ومحال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لأن الممكن لذاته لا يتقلب واجباً لذاته بداهة ، ولأن إمكان الممكنات إن كان لذاتها فهي دائماً ممكنة الوجود ، وإن كان إمكانها لذواتها بل الأمر ^(٢) منفصل فلو كان ثبوت الإمكان لها ممكناً فهوكون ^(٣) لإمكانها إمكان منفصل ولا إمكان إمكانها إمكان ثالث هو ذلك يفضي إلى إمكانات منفصلة لانهاية لها ، فثبت

(١) إذ لا حثوث في حال البقاء لان الحثوث هو الوجود بعد العدم والبقاء هو الوجود بعد

الوجود - سرره .

(٢) وحيث لا يلزم الإمكان النيرى أيضاً وهو باطل - سرره .

(٣) لعلك تقول: إمكان الامكان بنفس ذاته، كما ان وجود الوجود بنفس ذاته، فنقول إمكان

بنفس ذاته معناه ان ماهيته نفس الامكان لذاته حيث ممكن من الممكنات ولماهية هي الامكان ، وهذا لا يفتي الامكان الاخر بل لكل ماهية امكان هو لا زمة ، وثانياً نقول بهذا الامكان المنفصل لا بد أن يكون في الماهيات وهو تصحها للحقوق الاممكن الاتي من غيرها - سرره .

أنها حال بقائها ممكنة، فهي (١) حال (٢) بقائها محتاجة إلى السبب لأن
الإمكان جهة الحاجة.

فإن (٣) قيل: الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.
فنقول: تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه
والأول يوجب المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية
أغنت عن المؤثر، وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإنما وجوبه يؤدي إلى
عدمه وذلك محال، وإن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالاً
لأن تلك الأولوية مفتقرة إلى وجود سبب، والذات مفتقرة إلى الأولوية، فالذات
مفتقرة إلى وجود سبب الأولوية فلا تكون غنية عن السبب.

برهان آخر: افتقار المعلول إلى العلّة إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو
لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبوقاً بالعدم، ومحال أن يكون العدم هو المقتضي لأنه
نفي محض لا حاجة له إلى العلّة أصلاً. ومحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بالعدم
لأن كون الوجود مسبوقاً بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق
الوجوب، فإن حصول الوجود وإن كان على طريق الجواز والإمكان لكن وقوعه
على نعت المسبوقية بالعدم حال الضرورية لأنه يستحيل أن يقع إلا كذلك، ولا يبعد
أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمراً على طريق

(١) والالزام المرجح بلا مرجح وهو محال بالضرورة والاتفاق وإنما لم يتعرض للشق الآخر
وهو الاستثناء عن المؤثر مع البقاء على الإمكان لأن محذور هذا ظاهر - سره.

(٢) أي إما حال بقائها متساوية الطرفين يحتاج إلى الرجوع فالإمكان هو مناط الحاجة
وهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهة المصادرة عن صودة اليان - طمعه.

(٣) ادعاء السؤال لاحقاق الاستثناء عن المؤثر في حال اليان مع بقاء الإمكان يسمى
الجواز والاكتفاء بالحاجة في حال العدوت، ويطلبه بلا واما ذكره المصنف قد سره ان
أولوية طرف لا يعيل المقابل - سره.

الوجوب ، فإن الأريهة ممكنة الوجود إلا أن كونها زوجاً أمر واجب لا يمكن
فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبقاً بالعدم واجب والواجب
غني عن المؤثر ، فإذن المفتقر إلى العلة ^(١) هو الوجود فقط .

برهان آخر: للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت ^(٢) إضافية أو سلبية
كما هي على رأى الحكماء ، أوحقيقية وجودية كما هي ^(٣) عند أنشئ المتكلمين
أو أحوالا وأعياناً كما هي عند المعتزلة والصوفية ^(٤) ، وليس شيء منها واجب
الوجود لا منتهى أن يكون الواجباً أكثر من واحد ، فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة
الثبوت نظراً إلى ذات الأول تعالى ، فثبت أن التأثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه .
فلئن قالوا : إن تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ، ونحن نقول

سبق العدم إنما يجب في الأفعال .

فنقول : عيب إن ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكن ثبت أن ما هو ممكن

(١) ان قلت : الكلام فيما به الحاجة والافتقار لا في الفقر بومضة القول في ما ذكره أولاً

من أنه محال أن يكون العدم هو المختص بالعدم .

لست ما به الحاجة لا بد أن يكون هو المحتاج بالعفة كما ليس الحدث ما به الحاجة إذ
ليس محتاجاً بالعفة كما شرحه وشرحه كذلك الامكان لكونه اعتبارياً محملاً لا مكان بمعنى الفقر
و لعل كذلك ، فهذا لا يبطال عليه الحدث للحاجة للاثبات عليه الامكان بمعنى جوار الطرفين
المشتمل في الماهيات بل عليه الامكان بمعنى الجواز لا يجوز هذه كما في الشواهد الربوبية وغيرها .
إلا أن يراد بها الوساطة في الإثبات لا الثبوت - سره .

(٢) أما الإضافية المحضة فهي لازمة لا عين الذات لا مناسب فكيف تكون عين ما هو

عين الاعمين و حقيقة الصفات : ولما الصفات الملوية فلان مصداقها الإعدام لا حقيقة الوجود
- سره .

(٣) بل هذا الحكماء المشائين القائلين في علمه تعالى بالصورة المرتبة - سره .

(٤) القائلين بان الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات صور علمية تعصبية للذات ،

والفرق بين هذه الصور العلمية والصور المرتبة القائل بها المشائون ان الصور المرتبة لوازم
متأخرة في الوجود من وجود الملزوم بخلاف الأعيان الثابتة فاعمالها الوازم غير متأخرة كنس معلوم
الإسماء والصفات - سره .

التيوت لما هو هو يجوز استثناءه إلى مؤثر دائم التبت مع الأثر ، وإذا كان هذا مقبولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع ، اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل ، وذلك عما لا يعود إلى فائدة علمية ، ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعميل على مجرد الاصطلاحات والألفاظ .

برهان آخر: لو ازم الماهيات معلولات لها ، وهي غير متأخرة عنها زماناً بل لو ازم الوجودات أيضاً غير منسكة عنها ، لأننا لا نقرض زماناً إلا والأربعة زوج ، والمثلث ذو الزوايا ، والنار حارة ، بل نزيد على هذا ونقول : إن الأسباب مقارنة لسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنة للاحراق ، والألم عقوب سوء المزاج أو تفرق الإتصال بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليسكون أقرب إلى الفرض وهو كون ^(١) العلم حلة للمالمة ، والقدره المقاديرة ، وكل ذلك توجد مقارنة لأنارها غير متراخية عنها آثارها ، فلم أن مقارنة الأثر والمؤثر لا تبطل جهة الاستثناء والحاجة .

برهان آخر: ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو ، وجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث أنه معدوم واجب المدم ، وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة ، والوجوب ^(٢) مانع من الاستثناء إلى السبب ، فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع من الحاجة ، فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب المدم في زمان المدم ، فهي باعتبار

(١) فان المالمة والمقاديرة عندهم من الاحوال الحلة بصفة في الذات ولا يجوز

الاعتكاف بينها - سره .

(٢) لان الوجوب نسخ واحد ، فالوجوب الغير من نسخ الوجوب الذاتي الموجب للفناء كما ان الوجود الحقيقي نسخ واحد لا اختلاف بين مراتبه الا بالفتار الفتر ، والتقدم والتأخر ونحوها لأنها حقائق مشابهة للحدوث مانع من الحاجة فكيف يكون شرطها - سره .

ذاتها تحتاج إلى المؤثر ، فالحدث من حيث هو حدث مانع من الاحتياج ، فقلنا
أن المحوج هو الإمكان لاغير .

برهان آخر: جهة الحاجة لابد وأن لا تبقى مع المؤثر وإن كانت قبله ، وإلا
لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر ، والحدث (١) هو مع المؤثر فهو لامعه
فلو كان المحوج هو الحدث لزم المحال المذكور ، وأما إذا كان الإمكان جهة
الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان ، فإن ماهية مع المؤثر تسير واجبة في
نفس الأثر ، فعلم أن المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لاغير .

فهذه عشرة براهين في أن ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السبب لأجل
إمكانها ، وأما افتقار نفس الوجودات المعطولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض
لها ، ونحن مع ذلك قد أقفنا البرهان على أن العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زمني
وكذا كل شيء منه كما سنذكره إنشاء الله تعالى .

وأما المخالفون لذلك الأصل فليهم متمسكات واهية .

منها أن إيجاب الموجه وتحصيل الحاصل محال فلا بد (٢) أن يتحقق الحاجة

(١) بل المؤثر جالب الحدث لأن الحدث هو الوجود بعد عدم والوجود حصل بالمؤثر
وكيف لا يبقى لحدث ولا يصدق على الحادث في مرتبة من المراتب لا في أول حال وجود ولا في
نهي الحال مقابل الحدث وكيف يبقى الإمكان ويصدق مقابله وهو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار
الوجود من جهة الوجود كاشفة عن جهة الوجوب .

وثانيهما اعتبار الوجوب السابق وهو عدم الحظر من العلة بل كما سبق بعد تأثير
المؤثر لا يبقى الإمكان في نفس الأمر لأن الإمكان سلب الضرورة ، ولما كان ارتفاع الطبيعة بارتفاع
جميع الأفراد فلا يصدق سلب الضرورة إلا بارتفاع الضرورة من جميع مراتب نفس الأمر لا بسجود
ارتفاعها عن مرتبة الماهية من حيث هي .

ان قلت : فكيف يكون الإمكان لازم الماهية أم كيف يكون الإمكان ماقباً حالة البقاء حتى
يكون السكن في البقاء مستجاباً أيضاً ؟

قلت : هذا باعتبار صدق سلب الضرورة عن المرتبة لئلا سلب الضرورة مع كونه ليس صادق
في مطلق نفس الأمر صادق في المرتبة - سرور .

(٢) نعم ولكن يمكن القبلية بالذات وبالمرتبة ولا يلزم القبلية بالزمان - سرور .

قبل الوجود .

ومنها أنه لو فرضنا وجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس (١) إذ لا مزية لأحدهما على الآخر .

ومنها قد ثبت أن وجود العالم فاعل مختار (٢) والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالأحداث لآما نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن .

ومنها إن البناء إذا وجد استغنى عن البناء ، والكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب . .

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل ، أما النقض (٣) فباحتياج القادرية إلى القدرة ، والأسودية إلى السواد وغير ذلك . وأما الحل فتبصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى . على أن ما ذكره مصادرة على المطلوب .

أما عن الثاني فكون الشيء معلة ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالضرورة أولى من قديم آخر ، كما أن كون الشيء محلولاً ليس لأنه حادث حتى لا يكون

(١) ممنوع اذ يجوز أن يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً مع كونهما قديمين بالزمان فالضعيف محتاج والقوى محتاج إليه لا العكس . واعتبر بالشس وشعاعه اذا كانا قديمين بالزمان - سرره .

(٢) بنى الفاسد على الافسد من ذا الذي يقول : انه تعالى فاعل بالتصديق بالداعي الرائد على ذاته ، بل الحكماء كبارهم لن يقولوا انه تعالى فاعل بالعناية هو انه فاعل بالرضا والتحقيق المرفاني يقتضي انه فاعل بالتجلي ولن اعتبر القصد القوي الرادف للعناية والداعي اللاحق من الداعي والتبصر فلا يختص بالأحداث كيف ويتعلق بالذات الاقدس - سرره .

(٣) حاصله ان الصفة النفسية في حرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتماثلين كالاسودية للسواد والانسانية للانسان اذ باتفاق السوادين في الاسودية والاسانيين في الانسانية وبجملته السواد والعلاوة في الاسودية والعلاوة تحقق التلية في الاولين والخلاف في الآخرين ، والصفة هي المعنى القائم بالتبصر في حرفهم فهي معلول ذلك التبصر مع كونه موجوداً معه دائماً بالذات لان القدر ضروري ضرورية ذاتية - سرره .

أحد الحادتين أولى بعملية الآخر من الآخر، فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية (١) ذاته وحقيقته، وهي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الموء، فالموء من الشمس لا الشمسي منه. وأما الشبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعملية أولى من الآخر، فقد (٢) مروجه اندفاعها.

وأما عن الثالث فنقول: ابتداء الفصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه. فلو استمر الفصد والداعية واستمر تعلفهما فذلك ممكن، ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب.

وأما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع، وليست أسباباً لحفظ الأشكال ونبات الأوضاع وبقائهم وإنما عللها القريبة والبعيدة أمور أخرى كما ذكره في مقامها.

فصل (٣٩)

في ان (٣) حدوث كل حادث زماني ينظر إلى حركة دورية غير منقطعة

واعلم أن العلة الثابتة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان ولا أن يتأخر عنه

(١) أو ينطل الفاعل بنظر العقل وحكمه بالترتيب سره.

(٢) ففهم بان أحد الارغافين كالف والاخر موجب سره.

(٣) هذه مسألة ربط الحادث بالقديم بتوسط، والسألة تسمى الداء العباء لا شكاه، والاشكال على المتكلم الفاعل بالحوادث الزماني لكلية العالم والفضل المطلق في موضعين: الاول في ربط الفضل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث تعالى علة تامة لفناء المطلق وعدم جواز تخلف الحلول من العلة التامة فكيف يكون الفضل المطلق فيسلا يزال والفاعل القديم في الاول مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وأما الحكم فهو في متدوحة من ذلك والثاني في ربط الحوادث اليومية حيث أنها مستطعة الى افتدالي هو الحكم بقول: لا مؤثر في الوجود الا لا، والاشترى أيضاً يشبه في ذلك بل معقوا العلة كلهم يقولون لا حول ولا قوة الا الله

فالحلول لا بد وأن يكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها ، فإن كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكناً ذاتياً ، إذ المحال بالذات لا يميز معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستنداً لعلة زائدة ، إذ فرض أولاً علة قديمة معها المعلول وقد يوجد ، فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة ، فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضمنية ، وهكذا الكلام مع الضمنية حتي ينتهي إلى ما يخرج به ماهية المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلاً ، وتعمم التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره ، فتبين أن السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثاً معه ، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم

بأنه تعالى العظيم هو معنى العلى الثاني أن علة كل حادث مجزوع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط الحادث أيضاً من الله لأن معنى الوجود دخول مطلق ليس الا هو ، وهذه الاقوال ثلاثة لم يذكر الحنف واءأمناً :

لأول أن يكون الشرائط هي الامور المتشعبة المتولدة على المواد المنصبة مابها لاستعدادات المختلفة لا الى نهاية .

والثاني أن يكون الشرائط مراتب الاوضاع الحياتة الملكية وابعاض الحركة القطعية الوضعية السبوية .

والثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعة الحياتة الفلكية و ابعاض الحركة القطعية الجوهرية الصكية وهذا هو منصف المصنف قدس سره واما كيفية استناد وجود الطبيعة الحياتة الى الثابت القديم عد المصنف قدس سره فهي ما أشار اليه بقوله : وتلك الطبيعة العاقطة للزمان لها وجهان وكذا نقله في آخر المسح فلا بد من وجود جسم ذاتية متعددة لا تقطع و اخرى باقية عند الله والطبيعتان كخروج نور رأسه عند الله وقاعدته عند البادئة ف رأسه يستند الى القديم تعالى شأنه و مراتبه قاعدته يستند اليها الحوادث الكائنة والطبائع المتقطعة ، واما غير سيلانها بذاتية لا تحلل واما عند القوم فالمحركة الوضعية الفلكية باعتبار التوسط حيث انه أمر بسيط ثابت بالذات تعدد النسب مستند الى الثابت القديم تعالى ، و باعتبار ابعاض القطعية مستند اليه الكائنات - سره .

التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيته ما^(١) حقيقة عين الحوادث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها ، لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدتها في زمان سابق وحر كسابقة مسبوبة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قصائه وليس من العالم بولها وجه كوني قدرتي حادث في خلق جديد كل يوم ، لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم ضرورهم على هذا الأصل وقالوا : هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض ، والأول باطل كما سبق في مباحث الملة والمعلول ، فحين الثاني ، قالوا - فذلك إما أن تكون حوادث متفصلة آنية الوجود وتكون زمانية الوجود مع الأول يلزم منه تتالي الآتات وهو محال وعلى تقدير جواز تتالي الآتات كانت الآتات متفصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق ، فلا يكون ملق وفلزم كذلك هذا بخلاف ، وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة ، والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوبة فقد حصلت لملة ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن ، ولا بد لها من حركة لتلك المادة توجب قرباً بعد بعد كاستحالات في القوة المدوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولملت بها المؤثرة .

وتوضيح هذا المقام أن الملة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما الملة المعدة فهي جواز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن الملة المؤثرة ، وأما المؤثرة فإنها يجب مقارنتها للأثر ، ومرجع الملة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابه الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يستتبع إلا بعد زوال سابقه . مثال ذلك من

(١) سيأتي ان السبلان معتبر في وجودات الطبايع لا في ملعيتها وبالحقيقة هي الباعية

الحركات الطبيعية أن الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر ، والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لو لا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة ، لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك . . لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتدة الصدور عن الثقل ، وكانت بعيدة عن العلة ، ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة ، وهذا القرب بعد α - إنما حصل بسبب الحركة السابقة ، فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب الملل إلى محلولاتها . ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج يده فكلما وطئ ، بقدمه موضعاً من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطاء ، وهكذا فالعلة المؤثرة لحدوث الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج ، والعلة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي ، وكذا من أراد أن يمشي إلى الحج فإن تلك الإرادة الكلية تكون سبباً أصلاً لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مفراً إلى الأخرى ، فإنه لا ينتهي إلى حد من حدود المسافة إلا وانتهاه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الذي يليه ، والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مفارن لجميع تلك الحوادث . وإذا عرفت هذا عرفت أن للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة وهي ملاك العلية والإيجاد ، ولتلك الخصوصية هويات متقدمة ومتأخرة لغزواتها مقتضية للتقدم والتأخر ، لا يجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لاني جعل السابق منها سابقاً واللاحق منها لاحقاً ، فبنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كغالب روحه الثقل ، وكذا استقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب رُوحه نور السراج وغيره بالإرادات الجزئية كشخص رُوحه الإرادة الواحدة الكلية ، فكذلك نحن نقول : لكل من الطبائع الحادثة أفرادها وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواجب لها ورها المتجددة ، ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قربية القوة شديدة الاستعداد لقبول ذى الفيض ، وحصول ذلك الاستعداد بعد مالم يكن إنما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لأن يستعد المادة بالسابقة منها لللاحقة ، فإدراكنا لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلا بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحوادث فلا غنى عن وجود أمور متسابقة لأول لها على الاتصال التجديدي ، فلا بد من وجود أمر يحتمل الدوام التجديدي على نعمت الاتصال كيلا ينقطع الزمان ، فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع وأخرى باقية عند الله ، والذي يحتمل الدوام (١) التجديدي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي ، والذي يحتمل الدوام من الأمراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن باقي الحركات والاستحالات منقطعة إلى حد فاصل من غيرها ، وستعلم أن فاعل هذه الحركة أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبذوء وإلى الله مصيره ، وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها وممرها .

ثم القسم الثاني من السفر الأول ويليه القسم الثالث وأوله المرحلة السابعة وبه تمام أول الأسفار من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية لمؤلفه فيلسوف الشرق ونابغة مصر الحكيم الألبى المولى صدر الدين محمد الشيرازي قدس الله نفسه الزكية ونحن نحمد الله على هذا التوفيق ونسئله أن يوفقنا لأخراج باقي أجزاء الكتاب في القريب العاجل إنه ولي قدير .

ونرى من الواجب تقديم الشكر الجزيل والثناء البليغ على من ساعدنا في طبع الكتاب وتصحيحه من الفضلاء وأصحاب المطبعة راجياً لهم من الله ، وفيه الدارين وسعاية الناشئين آمين رب العالمين .

الناشر

على رغم ما بذلنا من الجهد البليغ لا خراج هذا الكتاب برئاً من الأغلط
 العاشقة لقد تماوننا لأسباب من المطبعة إلى عمالها إلى المصحح أن نضع هذه الصحيفة
 السوداء في آخره ، وربما خفي علينا ما لا يستحق التنبيه . يرجى من القراء تصحيح
 الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

س	س	الخطأ	وصوابه	س	س	الخطأ	وصوابه
٤	٧	الم يكن	لم يكن	٤٦	١٦	عبر عن عالم الآله عالم	
٥	١١	يرتفا	يرتفعا			الجبروت	
١٢	٥	بيت	بسبب			عبر عن عالم الجبروت	
١٧	١٩	فانينا	قانياً			بعالم الآله	
١٩	٨	أن	إن	٤	١٧	—	س ٥٥
٤	١٩	أنه	إنه	٤	٢٢	—	س ٥٥
٢١	٥	ماحصل	ماحصل	٢٩	٣	وعمر الفث وعمر الفث	
٢	١٠	أن	إن	٥٨	١٠	والانواع نوع الجسمانية	
٢٢	٣	أن	إن			والانواع الجسمانية	
٥٥	١٤	موضع	في موضع	٦١	٥	بامور	بالامور
٢٦	٥	للوازم	اللوازم	٦٥	١٥	ذاة	ذات
٢٧	٢	وجوه	وجوه	٧٣	١٢	ماعملو	ماعملوا
٢٨	٤	عقيلة والفصل سورة عقلية		٤	١٨	وأهم	وأهم
		عقلية والفصل سورة عقلية		٧٤	١٧	ملعول	الدمول
٢٩	٧	التحليل العقل	تحليل العقل	٩١	٦	يبعد	بعد
٤	١٩	الابحات	الابحات	٤	١١	قتبه	فتت
٣٠	٨	أن	إن	٩٣	٢٠	حقيقة	حقيقة
٤	١٢	أن	إن	٩٩	١٠	أن المحرر	أن المحرر
٣٤	١٣	بهيتة	بهيتة	١٠٣	٢١	الطبط	الطبط

من س	الخطأ	وسوابه	من س	الخطأ	وسوابه		
١٠٤	٢	كالوجود	كوجود	١٧٩	٤	بقابلينه	بقابلته
١١٤	١	أوردلية	أوردلية	١٨٠	٣	التخاني	لتخاني
١١٥	١٢	لآخران	الآخران	١٨١	١١	فكأن	فكان
١١٧	١٩	بارهميناس	بارميناس	•	٢٠	واحد، أولم	واحداً ولم
١٢٥	١٤	لآخران	الآخران	١٨٢	٦	لالهي	الالهي
١٢٦	١٨	لواحد	لواحد	١٨٣	١٢	مادعيتاه	مادعيتاه
١٢٧	٩	لم يوه	لم يوه	١٩١	١٠	فتضاف	فتضاف
•	٢٠	ربما يعلم الشرط	ربما يعلم الشرط	١٩٤	١٦	أجزاء	أجزاء
١٣٠	١	يفعل الفاعل	يفعل الفاعل	٢٠١	٢١	فحش	أفحش
•	•	وحدات	وحدات	٢٠٤	٢	مفايرلها	مفايرلها
١٣٢	١١	الالمرجح	الالمرجح	٢٠٥	١٣	في ماهيته	في ماهيته
١٣٣	٦	لا يناء	لا يناء	٢٠٦	١٧	بضميته	بضميته
•	١٦	أن وقع	أن وقع	٢٠٩	١٠	فنتقبض	فنتقبض
١٣٤	١٨	بالنسبة إليه	بالنسبة إليها	٢١٠	٤	ووجب وجوده	ووجب وجوده
١٣٦	١	لأنه تابعة	لأنه تابع	٢١٢	٥	لمايته	لمايته
١٣٨	١٥	الأول	الأول	٢١٣	١٢	لأن	لأن
١٣٩	٢	تقدمها	تقدمها	٢١٤	١٠	المعقول	المعقول
•	٨	تقدمها	تقدمها	٢١٨	٦	لأن	لأن
١٤٠	١٢	عدم الخلا	عدم الخلا	٢٢٠	٩	في أن	في أن
١٤٢	٤	عن نقمة	عن نقمة	٢٢٠	٢٤	العلو	العلو
١٤٣	٧	ولا يصح أن يقال وجدت الحركة	زائد	٢٣٠	١	شوقها	باغراض النفس
١٦٦	٢	الأخضر	الأخضر	•	•	ومحتة	سوقها باغراض
				•	•	النفس ومحبة	النفس ومحبة
				١٣٦	١٥	الأعلى	إلى أعلى

س	س	الخطا	وصوابه	س	س	الخطا	وصوابه
٢٣٨	١٤	على اعتراق على اعتراق	٢٩٢	٢	إكمال الفلسفة		
٢٤٤	١٢	الإشتياق الإشتياق			إكمال الفلسفة		
٢٤٥	٧	المباحث والمباحث			• عن الأنباغ عن الاتباع		
٢٤٦	١	طالاسم طالاسم	٢٩٩	٥	المهمدين المهمدين		
	٢	للإثم للإثم	٣٠٠	٧	متقدماً متقدماً		
٢٤٨	١٣	—		١٠	أوسنفاً أوسنفاً		
٢٥٠	١٣	الأخرى أخرى		١٥	أن لا أن لا		
٢٥١	١٠	حركة حركة	٣٠٢	٧	تدريجياً تدريجياً		
٢٥٣	٢	العيب العيب	٣٠٦	٩	للخطوق للخطوق		
	٦	فاشوق فاشوق	٣٠٨	٤	حظيفة حظيفة		
٢٥٤	١٤	بل الضرورة بل الضرورة	٣١٢	٧	مكتشفة مكتشفة		
	٢٣	الاستقصات الاستقصات	٣١٦	١٤	المعنى المعنى		
٢٧٠	٢	ولا حصوله ولا حصوله	٣١٧	٢٠	صحة صحة		
	٩	فقدتين فقدتين	٣١٨	٢	أحدية أحدية		
٢٧٣	٢٠	ليست ليست	٣٢٣	١٠	ويسفه ويسفه		
٢٧٦	٦	أفضل الملك أفضل من الملك	٣٢٥	٢٤	لا بالجبر لا بالجبر		
٢٧٨	٩	وفسها وفسها	٣٢٦	١٢	الموجره الموجره		
٢٧٨	١٥	الوجود الممكنات	٣٣٢	١٧	وماهية وماهية		
		وجود الممكنات	٣٣٥	١٠	تكبيرهم تكبيرهم		
٢٨٣	٢	لا ينفهون لا ينفهون		٧	وتكفره وتكفره		
	٩	أحكام الفعل أحكام الفعل	٣٣٧	١٤	ماهية ماهية		
٢٣٢٨٦	٢٣٢٨٦	يتعلم البرهان يتعلم البرهان	٣٣٨	١٨	المروق المروق		
٢٨٩	١٠	النقض النقص	٣٣٩	١٥	والحافطة والحافطة		
٢٩١	١٥	كلامني كلامني	٣٤١	٢١	يتحقق يتحقق		

من س	الخطأ	وموايه	من س	الخطأ	وموايه
٣٤٤	١٩	حول	٣٧٥	٤	من شيء من شيء
٣٤٩	٢٣	لا يغرب	٣٧٦	١	وأسباباً
٣٥١	٩	القوتري	٣٧٨	١٤	مأخيراً
٣٥٦	٥	(الجيرة)	٣٨٠	٦	في ذاته
٣٦٨	٤	غاية البساطة	٣٨٢	١	شرط البرودة
٣٧٤	٢	المقربة			شرط البرودة

فهرس المطالب

الصفحة	الصفحة
١٩ الابحاث الواقعة في كلام الشيخ مع أجوبتها	المرحلة الرابعة:
٢٢ تحصل الماهية وتقومها بالفصل	في الماهية ولواحقها
٢٣ فرق التركيب والبسوط في الجنس	٢ الفصل الاول في الماهية
٢٥ الفصل الخامس :	٣ تعريف الماهية
في معرفة الفصل وانعاده مع الجنس	٤ حالات الماهية بالقياس الى عوارضها
٢٦ في بعض الاجزاء العقلية في البساط .	٦ عدم كون الماهية ذاتا ملحوظة بشيء من الحالات
٢٩ الفصل السادس :	٧ نقل كلام الشيخ من الحق السبزواري
في كذبة تقوم الجنس بالفصل	٨ الفصل الثاني في الكلي والجزئي
٣٠ معنى كلية الفصل للجنس	٩ اشكال كون الكلي حين التصور جزئيا وجوابه
٣١ كلام صاحب الباعث المشرقية في تحقق الهيولي بنفسه	١٠ معنى تشخص الشيء المانع عن الشركة فيه
٣٢ الفصل السابع : في تحقيق اقتران الصورة بالمادة	١١ ما أفاده شيخ الاخراف في الظاهر ما يرد عليه
٣٤ بالصورة تقوم الطاق	١٢ ارجاع كلام بعض المدققين للمختار من معنى التشخص
٣٥ تحقق النهايات انها هو بالفصل الاخير	١٣ حمل ما ذهب اليه بهنياء على المختار
٣٧ الفصل الثامن : في اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة	١٤ تميز اجزاء الزمان بعضها من بعض
٣٩ انعاده الجنس مع الفصل في التركيبات الخارجية عند الحكماء	١٥ الفصل الثالث : في أنحاء التميز
٤٢ عدم لزوم كون شيء واحد بجميع الاعتبارات تحت مقولة واحدة	١٦ الفصل الرابع :
٤٤ النوات البعردة غير واضحة تحت	في الفرق بين الجنس والادقوين النوع والموضوع
	١٧ كلام الشيخ في لحاظ الماهية بثلاثة أنحاء

والكثير	مقالة الجهر
٨٣ تعريف الوحدة بما لا يلزم منه أي منفعة	٤٥ الوجودات ائمة الذات الاحدية الواجبة
٨٤ اقسام الوحدة بحسب الحيات	٤٦ الفصل التاسع : نسي تحقيق الصور والتمثل الاطلاطونية
٨٧ مضاهاة الوحدة والوجود	٤٧ تأويل الشيخ كلام سقراط في التمثل الالهية
٨٨ رد ما قيل من كون الوحدة امرأ اعتبارياً	٤٨ تأويل العلم الاول كلام افلاطون في التمثل
٨٩ رد ما قيل ان الوحدة تقاير الهوية	٥٠ تأويل السيد الداماد كلام افلاطون في التمثل
٩٠ رد ما قاله الشيخ في الشكافي مغايرة الوحدة مع الوجود	٥٣ وجود العقل المجرد لكل نوع منه شيخ الاشراف
٩٢ الفصل الثاني : في الهوية وما يقابلها	٥٦ الوجه الثاني لاثبات العقل المجرد
٩٥ جواب اشكال لزوم الاتحاد بين اجزاء التمثل	٥٨ الوجه الثالث لاثبات العقل المجرد
٩٧ الفصل الثالث : في امتناع اتحاد الاشئين	٥٩ عدم وضوح كلام شيخ الاشراف فيما نسب الى افلاطون
٩٨ الفصل الرابع : في بعض احكام الوحدة والكثرة	٦٠ ايراد المستفاد على شيخ الاشراف
٩٩ تقوم كل مرتبة من المبادئ بالوحدة	٦٢ تأويل الحنف كلفات الادراك في التمثل
١٠٠ الفصل الخامس : في التقابل	٦٤ العلم الاول في اتولوجيا وافق منهبا مستلذ في التمثل
١٠٣ اقسام التقابل الاربع	٦٦ كلام العلم الاول في اثبات التمثل
١٠٥ الفصل السادس : في بيان اصناف التقابل و احكامها	٧٣ كلام الشيخ في ابطال التمثل
١٠٦ تقابل السلب والايجاب و احكامه	٧٧ عالم الادنى ظل العالم الاعلى
١٠٩ تقابل التضايف و احكامه	٧٨ الفرض الاقصى من وجود المثلث في جملة النفوس
١١٠ اشكال جعل تقابل التضايف قسماً للتضاد	٧٩ الامور الجسدية المصنوعة منالات على الامور الروحية العقلية
١١١ تقابل التضاد و احكامه	المرحلة الخامسة :
١١٣ دفع ما قد يتوهم من وقوع التقابل بين الاجناس	في الوحدة والكثرة
١١٥ التضي عن اشكال التضاد من حيث الفصل مع عدم اشراك	٨٢ الفصل الاول : في الواحد
الفصلين في الجنس القريب	

١٤٦	ماورد على برهان التطبيق من الاقتراحين	١١٦	تقابل البكّة والمم
١٤٩	كلام الحق الطوسي في برهان التطبيق	١١٨	اشكال التضاد والضمي عنها
١٥٢	الوجه الثالث لاستعالة التسلسل	١٢١	الفصل السابع : في التقابل بين الواحد والكثير
١٥٢	مخافة الوجه الثالث	١٢٣	دفع توهم كون التقابل بين الواحد والكثير من باب التضاد
١٥٨	بطلان قول التأخرين من جواز حلية الشيء لنفسه	١٢٥	ضاد القول بأن التقابل بينهما من باب التضاد
١٤٢	الوجه الصحيح لبطلان الدور	١٢٧	الفصل الاول : في تفسير الامة وتقسيمها
١٤٤	الوجه الاول لاستعالة التسلسل مأذكرة الشيخ في الشفاء	١٢٩	النسبات الوجودية بين الملل الاربعة
١٤٥	الوجه الثاني لاستعالة برهان التطبيق	١٣١	الفصل الثاني : في وجوب وجود الامة عنه وجود مطلوكها وبالعكس
١٤٦	ماورد على برهان التطبيق من الاقتراحين	١٣٢	كيفية صدور الافعال من العامل المختار
١٤٩	كلام الحق الطوسي في برهان التطبيق	١٣٧	توهم استناد العالم اليه كاستناد المتغيرات
١٥٢	الوجه الثالث لاستعالة التسلسل	١٣٨	الفصل الثالث : في أن مامع الامة متقدم على الملوك أولا
١٥٢	مخافة الوجه الثالث	١٣٩	قل كلام الشيخ في عدم وجوب تقدم مامع الامة على الملوك
١٥٢	بطلان قول التأخرين من جواز حلية الشيء لنفسه	١٤٠	دفع التناقض التوهم في كلام الشيخ
١٦٢	برهان التصايف لبطلان التسلسل	١٤١	الفصل الرابع : في ابطال الدور والتسلسل في الملل و الحايل
١٦٣	البرهان الخامس و السادس لبطلان التسلسل	١٤٢	الوجه الصحيح لبطلان الدور
١٦٤	البرهان السابع لبطلان التسلسل	١٤٤	الوجه الاول لاستعالة التسلسل مأذكرة الشيخ في الشفاء
١٦٥	برهان الثرب لبطلان التسلسل	١٤٥	الوجه الثاني لاستعالة برهان التطبيق
١٦٦	برهان الاسد الاخير للبرهان الثاني		
١٦٧	برهان التضمين		
١٦٧	دلالة البراهين على بطلان التسلسل في جهة التصاعدي والية فقط		
١٦٩	الفصل الخامس : في تنامي الملل كلها		

١٧٠	تتلمى الملل الاجزائية لوجود الشيء	١٩٤	الفصل الحادى عشر : فى جواز عليية المركب للبيط وعدمه
١٧١	اقسام المادة واستعانة دهرج ما بالفضل الى ما بالقوة	١٩٥	امتناع عليية المركب للبيط
١٧٢	كلام الشيخ فى أن القطبة كمالا والجواب منه	١٩٦	اعتراض شارح حكمة الاشراق على دليل الامتناع
١٧٦	الفصل السادس : فى جواز كون البيط قابلا وفاعلا	١٩٧	جواب المصنف عن اعتراض شارح حكمة الاشراق
١٧٧	السبة الاولى لامتناع كون الواحد قابلا وفاعلا	١٩٨	الاستدلال على جواز عليية المركب للبيط
١٧٩	السبة الثانية لامتناع كون الواحد قابلا وفاعلا	١٩٩	جواب المصنف عن دليل المعجوز
١٨٢	الفصل السابع : فى أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الاشياء	٢٠٢	الفصل الثانى عشر : فى وجوب وجود المملول بوجوب وجود علته
١٨٣	الوجوه الاربع على كون التصورات هي المبادئ	٢٠٣	رد توهم استثناء المملول فى البقاء عن العلة
١٨٥	اشكال صدور الاشياء من اداة الواجب وحده	٢٠٤	الفصل الثالث عشر : فى أن الواحد لا يصد عنه الا الواحد
١٨٦	الفصل الثامن : هل العلة اقوى من المطول ؟	٢٠٦	استدلال الشيخ على امتناع صدور امرين من الواحد
١٨٨	عدم لزوم اقترابية العلة فى تمام الموارد	٢٠٧	جواب المصنف عن ما اعترضه الرازى على الشيخ
١٨٩	الفصل التاسع : معنى قولهم بأن العلة التامة للمركب يكون معه	٢٠٩	الفصل الرابع عشر : فى امتناع صدور الواحد عن الكثير
١٩٠	الفصل العاشر : فى الاحكام المشتركة بين الملل الاربع	٢١٠	استدلال الشيخ على امتناع صدور الواحد من الكثير
١٩٢	اقسام لفاعل بالذات وبالعرض	٢١٢	الفصل الخامس عشر : فى احكام العلة الفاعلة
١٩٢	من الاحكام المشتركة القسرب والبد	٢١٥	بطلان توهم استثناء العالم فى البقاء عن العلة الواجبة
١٩٣	احكام السوم والنصوص و الكلى والجزئى و البيط والمركب	٢١٦	فى انه لا مؤثر فى الوجود الا الواجب تعالى
		٢١٩	الفرق بين الفاعل الناقص والكامل
		٢٢٠	امتناع الفاعل

٢٥٣ المبحث الثاني : في الاتقان	٢٢٩ بيان اختلاف الآراء في فاعلية
٢٥٤ حجج انبأ قلس الحكيم على	مبدء الكل
تكون الاجرام بالاتفاق	٢٢٥ تحقق اقسام الفاعل الست في
٢٥٥ تحقيق المصنف في الاتفاق	النفس الانسية
والصدقة	٢٢٦ الفصل السادس عشر : في أن
٢٥٧ جواب المصنف عن شبه المذكورة	المطلوب من لوازم ذات الفاعل التام
في المقام	٢٢٧ استلزام العلم بالعلة العلم بالمطلوب
٢٥٩ المبحث الثالث : في تحقيق غايات	٢٢٩ الفصل السابع عشر : في
الاموال الاختيارية	اقسام العلة النصرية
٢٦٠ حجج القائلين بطلان ادعاء الله عن	٢٣١ الفصل الثامن عشر : في القلب
المصلحة والحكمة تعالى من ذلك	علة النصرية
٢٦٢ جواب المصنف عن حجج	٢٣٢ الفصل التاسع عشر : في شوق
المطلين	الهيولي الى الصورة
٢٦٥ المبحث الرابع : في غايات	٢٣٣ ايراد الشيخ على ما قبل من شوق
الكائنات المتعاقبة لا الى النهاية	الهيولي الى الصورة
٢٦٧ الفصل الثالث والعشرون : في	٢٣٥ تحقيق المصنف في شوق الهيولي
الفرق بين الصبر والجود	الى الصورة
٢٧٠ تحقيق في العلة الغاية	٢٤١ جواب المصنف عن ايراد الشيخ
٢٧٢ رجوع العلة الغاية الى الفاعلية	٢٤٣ ثبوت سلكتين طولية و عرضية
٢٧٧ تشبه الاشياء بالبدها الاعلى	للتشوق
٢٧٩ استكمال الفاعل بفعله اذا كان	٢٤٥ كلام الشيخ في تشوق الهيولي
العرضي غير ذاته	الى الصورة
٢٨٤ أن البدها الاول هو الغاية النصرية	٢٤٨ الفصل العشرون : في العلة
٢٨٥ غير البدها الاعلى والغير الانسي	الصورية والفرق بين الطيبة والصورة
غايتي رهيبة	٢٤٩ الفرق بين الجوهر والجوهرى
٢٨٦ الفصل الخامس والعشرون :	والعرضي والعرضي
في بعض غايات مقام الطيبة والمطوية	٢٥٠ الفصل الواحد والعشرون :
٢٨٩ لا يصدر من البدها الا الوجود دون	والثاني والعشرون : في الغاية
السامية	والاتقان
٢٩٢ الوجودات ظهورات الواجب و	٢٥١ المبحث الاول : في المصنف
تجلياته	٢٥٢ تحقيق المصنف في مبادئ الحركة
	الارادية

٢٩٥	كلام اهل الكشف في انتزاع الامانيات عن الوجودات	٢٣٠	اخلاق الوجود والخلق على الحق انله وبشرط لا شيء
٢٩٩	الفصل السادس والعشرون : في النتيجة العاملة من البياحت الساجدة	٢٣٦	الفصل التاسع والعشرون : في اول ما ينشأ من الوجود الحق
٣٠٠	الموجودات الامكانية شتونات الوجود الواجبي	٢٣٢	معاني الوجود و ما يصح منها اطلاقه على الواجب
٣٠١	اشكال استلزام علية الواجب كونه من مقولة المضائق جوابه	٢٣٥	اعتراضات التأخرين على الحكماء والصوفية في حل الوجود
٣٠٥	توهم اتصال الواجب بسمات العدم وجوابه	٢٣٦	على الواجب مناقشة لقطعة مع التوافق في الاصول
٣٠٧	دفع ما أورده العلامة الدواني على قاعدة امكان الاخرى	٢٣٧	ما أورده علاء الدولة على ابن الربيع
٣٠٩	تشبيل الواجب ومراتب الوجودات بالواحد ومراتب الكثرة	٢٣٩	الفصل الثلاثون : في النص على عبودية السمكات
٣١٠	اشارة الى سن مصطلحات اهل الفقه	٢٤٢	قل كلاما لئلا في أن السمكات باعتبار ذاتها اعدام مسنة
٣١١	اشارة الى حال الوجوب والامكان	٢٤٣	اختلاف طبقات الناس في فهم مشابهات القرآنية والحديث
٣١٢	اشارة الى حال الجوهري والفرعي على طريقة الرفاعة	٢٤٥	كلام بسن الجبهة من المنصوفة في التوحيد
٣١٥	عدم تعالف مقننى البرهان مع الكشف والشهود	٢٤٧	الفصل الواحد والثلاثون : في نفي جهات الشرود عن الوجود
٣١٤	تطبيق الاسم والصفة على طريقهم مع طريقة الحكماء	٢٥٠	دجوع الشرود والافات والفاس والنعمائم الى الامانيات
٣١٨	الفصل السابع والعشرون : في اثبات التكثر في الصفات الامكانية	٢٥٢	الفصل الثاني والثلاثون : في لحوق الشرود والافات لطبيعة الوجود بوجه لا ينافي غيريتها
٣٢٠	اثبات التكثر في الصفات الامكانية حسب ملاحظات العقلية المختلفة	٢٥٥	تايد ماورد في لسان الشرائع بان كل خير وسلامة من الحق وكل شر و آفة من العنق
٣٢٣	نقل كلام القرآلى في اتصال الموجودات بالكثرة الحقيقية	٢٥٦	الفصل الثالث والثلاثون : في كون السمكات من ايا ومجالى للحق
٣٢٤	ما أفاده في الاحياء في عدم وجود حقيقى للبر الله بباركوتعالى	٢٦٣	لا يمكن معرفة شيء الا بسمرة خالفة ومبدئه
٣٢٧	الفصل الثامن والعشرون : كيفية تسمان حقيقة الوجود في الوجودات		
٣٢٩	نسبة حقيقة الوجود الى الوجودات كسبة الهيولى الاولى الى الاجسام		

٢٨٠ الفصل السابع والثلاثون :	٢٦٤ اختلاف الناس في معرفة الحق
في أن الوجود وحده يصلح للطفة	يرجع الى اختلاف اتحاد الشاهدات
والطولية	٢٦٨ الفصل الرابع والثلاثون :
٢٨٢ فساد ما افترقه الامام الرازي	في نسط آخر من البرهان على كون
في المقام	الواجب تام الناتج والحققة
٢٨٣ الفصل الثامن والثلاثون :	٢٧٠ في أن بسيط الحقيقة كل الاشياء
أن لا يشترط في الفعل تقدم المدم عليه	٢٧٢ الفصل الخامس والثلاثون :
٢٩٠ تمام البراهين العشرة الستة	في أن الامكان والقوة ليسا من
بها على أن حاجة السامية السكنة الى	الاسباب الذاتية للوجود
السبب لاجل امكانها	٢٧٤ بيان المراد من كون امكان الفعل
٢٩١ ما تنسك به القائلون باشتراط	الاول بمبدء متصور الفلك الاول
تقدم المدم على الفعل وجواب المصنفات	٢٧٧ الفصل السادس والثلاثون :
٢٩٢ الفصل التاسع والثلاثون :	في أن القوى الجسائية تفضل بشاركة
في حاجة حدوث كل حادث زماني	الوضع
الى حركة دورية	٢٧٨ عدم تأثير القوى الجسائية
٢٩٤ وجوب مقارنة القوة المؤثرة للآثر	في المجردات

مركز تحقيق كتاب ميرزا محمد باقر

فهرس الاعلام

تبيننا في فهرس الجزء الاول بأن الصنف قدس سره لم يصرح باسماء بعض الاعلام الا بالكناية ونحن تسويلا للقراء الكرام آتينا في هذا الفهرس باسمائهم الخاصة كما أن ما وضعناه من الارقام بين القوسين راجع الى ما في ذيل الكتاب من التعاليق

الشيخ ابو نصر الفارابي : ٤٨ -	ابن سينا : (٧) ١٤ (١٧) ١٨ -
١٦٦-١٨١ (٢٤٥) ٢٧٨-٢٩٦	١٩ (٢٠) ٢٥ (٢٩) ٣٨-٤١
الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير: ٢٦٤	٤٦-٤٧ (٤٨-٧٠) ٧٣-٧٦ (٩٠)
بهمنيار: ١٣-٢٠٦	١٠٦ (١٠٧) ١٠٨ (١١٣) ١١٧-
الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: (٣٤٣)	١١٨-١١٩-١٢٥ (١٣٠) ١٣٨
مولانا جلال الدين الرومي : ٣٣٤	١٣٩-١٤٠-١٤١ (١٤٤)
العلامة النوانى: ٢٠٧-٣٠٧	١٥٢-١٧٧-١٨١-١٨٥-١٨٧
ذبيحراطيس : (٩٤-٢٥٣) ٢٥٦	١٨٩-٢٠٦-٢٠٧-٢١٠-٢٢٤
سقراط : ٤٦-٤٧	٢٣٣-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٩-٢٤١
شارح حكمة الاشراف : ١٩٦	٢٤٤-٢٤٥-٢٤٧-٢٤٨-٢٧٣
الشيخ شهاب الدين السهروردي:	٢٧٧- (٢٨٧) ٢٩٨-٢٣٧
٤٤-٥٣-٥٩-٦٠- (٧٠) ١٩٩-	ابواسحق الاسفرايني الاشعري :
٢١٩-٢٢٤-٣٠٧	(٣٦٧)
صاحب بن عباد: (٣٦٧)	ابراهيم الخليل عليه السلام: ٣٥٥
صاحب الواقف : ٦ (١٢٧)-	ابوالقاسم الجليل البغدادي: ٣٥٠
(١٩٩)	ارسطاطاليس : ٢٠٧-٢٥٧-
صاحب البروة: ٣٣٣	٣٠٧
صاحب المباحث الشرقية : ٣١	ارسطو: ٤٢-٤٧-٤٨-٦٤-
٢٦١-	١٨١-٧١
صدر الدين القونوي: ٣٢٩-٣٣٠	افلاطون : ٤٣-٤٦-٤٧-٤٨-
٣٢٣-٣٣٥-٣٤٦-٣٥١	٤٩-٥٠-٥٣-٦٠-٧٥
٣٥٣	اثاناذيوس : ٦٠-
المولى عبد الرزاق اللاهيجي :	ابناذقلس : ٦٠-٢٥٤-٢٥٦-
	٢٥٩

الشيخ محمود الشبستري : ٣٠٨	(١٥٤-٣١١-٣٤٥)
(٣١٩)	عبد المسيح بن عبد الله الحمصي : ٦٨
الحقق الشريف : (٢٨ - ٢٩ -	عبد الله الانصاري : ٣٣٨
(١٢٨)	عبد الجبار البخترلي : (٣٦٧)
الحقق الطوسي : (١٠٦ - ١٠٧)	الشيخ عطار النيشابوري : ٣٠٧
١٤٩-١٤١	٣٣٤-
نينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه	الامام علي بن ابي طالب عليه السلام :
وآله : (٦٥ - ٣٢٥) ٣٤٣ (٣٥٠)	(٣١٥-٣٣٩)
٣٥٦	الامام علي بن الحسين عليه السلام :
محمد باقر الشهير بالسيد الداماد :	(٨٧)
١٦٩(١٦٧-١٦٣-١٤٨)٥٠	علاء الدولة : ٣٣٠-٣٣٥-٣٤٦
محمد القزالي : ٣٢٣-٣٢٤-٣٤٢-	٣٥٠
٣٤٤	النبي عيسى عليه السلام : (٦٧)
محيي الدين العربي : ٣٢٩ - ٣٣٣	عين القضاء الهمداني : ٣٧٣
٣٥٧ - ٣٤٦-٣٤٢-٣٣٢-٣٣٥-	فخر الدين الرازي : ١٤٠ - ١٧٧
٣٦٣(٣٦٠)	١٨٠-١٨١-٢٠٦-٣٨٠-٣٨١
٦٠	الفردوسي الشاعر : ٣٣٤
يقوب بن اسحاق الكندي : ٦٨	الكمي : (١٣٦)

مركز تحقيق كتاب ميرزا علوم حسيني

فهرس أسماء الكتب

النفاذ لابن سينا (٧ - ١٧) ١٨ - ٢٥
(٣٢) ٣٨ - ٤١ - ٧٣ - ٧٦ - ٩٠
١٠٦ - ١٠٨ (١١٣ - ١١٧) ١١٩ -
١٢٥ - ١٣٠ - ١٤٠ - ١٤٤ - ١٥٢ -
١٧٣ - ١٧٥ - ٢٠٦ - ٢١٠ - ٢٣٣ -
٢٤٧ (٢٥٢) ٢٥٩
الشوارق للمحقق اللامبجي (٨٤ - ١٠٦)
(١٥٤)

ف

التلويحات الكية لبحي الدين العربي
٣٣٠ - ٣٣٣
فوائد الطالب للملاء المولة ٣٥٠

ق

القبسات للمحقق الداماد (١٤٨ - ١٦٣ -
(٣٢٦)

م

البناءة الشرفية ٣١ - ٢٦١
مفتاح النيب للفونوي ٣٣٠ - ٣٤٦
الدواقيف (٦ - ١٢٧ - ١٩٩)
منازل الساترين للاخبار ٣٣٨

ن

نقد السهل للمحقق الطوسي ١٤٩

هـ

الهيكل للسهروردي ٢٩٩

الف

انولوجيا لافلاطون ٦٤
احياء العلوم للفراي ٣٢٣ - ٣٢٤ -
٣٤٤
الاشارات لابن سينا ١٣٨
الاتق اليين للميدالداماد ٥٠

ت

تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي ١٠٦
التعليقات لابن سينا ٢٧٣ - ٢٦٧
التلويحات للسهروردي ٤٤

ح

حكمة العين (٣٣٣)
حكمة الاشراف للسهروردي ٤٤ - ٦٠
(٧٠ - ٧٦) ١٩٦ (١٩٩)

د

الرسالة المثفية لابن سينا (٢٣٤) ٢٤٥
رسالة الشارود والوارد للملاء المولة ٣٤٦

ز

الزبداء في الفضاة الممداني ٣٢٣

س

شرح المواقيت للمحقق الشريفي (١٢٨)
شرح الملخص (١٢٨)
شرح الهيكل للمحقق الموماني ٣٠٧